

Stephen Toulmin [*]

Kosmopolis

Die unerkannten Aufgaben der Moderne

'Tis all in peeces, all cohaerance gone;
All just supply, and all Relation:
Prince, Subject, Father, Sonne, are things forgot,
For every man alone thinkes he hath got
To be a Phoenix, and that there can bee
None of that kinde, of which he is, but hee.

Alles in Stücken, nichts stimmt mehr zusammen;
All' rechter Dienst und all' Verhältnis:
Fürst und Untertan, Vater und Sohn, man will davon nichts
wissen,
Denn jeder meint, er müsse selbst ein Phönix sein,
Und niemand könne sein, der ganz so ist wie er.
John Donne

Vorwort	2
Vorrede: Mit dem Rücken voran ins nächste Jahrtausend	5
1. Kapitel: Worin besteht das Problem mit der Moderne?	7
Wann hat die Moderne begonnen?	7
Die Standarddarstellung und ihre Schwächen	15
Die Modernität der Renaissance	22
Abschied von der Renaissance	29
Vom Mündlichen zum Schriftlichen	29
Vom Besonderen zum Allgemeinen	30
Vom Lokalen zum Globalen	31
Vom Zeitgebundenen zum Zeitlosen	32
Von den Humanisten zu den Rationalisten	34
2. Kapitel: Die Gegenrenaissance des 17. Jahrhunderts	42
Heinrich von Navarra und die Glaubenskrise	42
1610-1611: Der junge René und die Henriade	51
1610-1611: John Donne macht sich Sorgen um die Kosmopolis	57
1640-1660: Die Politik der Gewißheit	63
Der erste Schritt weg vom Rationalismus	73
3. Kapitel: Das moderne Weltbild	79
Das neue ›Europa der Nationen‹ entsteht	79
1660-1720: Leibniz entdeckt die Ökumene	87
1660-1720: Newton und die neue Kosmopolis	94
1720-1780: Die unerschwelligen Themen der Moderne	104
Der zweite Schritt weg vom Rationalismus	114
4. Kapitel: Die ferne Seite der Moderne	121
Die hohe Zeit der souveränen Nation	121
1750-1914: Der Abbau des Gerüsts	126
1920-1960: Der Aufschub der Re-Renaissance	132
1965-1975: Die Wiedererfindung des Humanismus	139
Die beiden Bahnen der Moderne	145

* Original-Titel: Cosmopolis – The Hidden Agenda of Modernity, The Free Press, 1990.
Deutsche Übersetzung: Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1994.

5. Kapitel: Der weitere Weg	152
Der Mythos von der tabula rasa.....	152
Die Humanisierung der Moderne	156
Die Wiederherstellung der praktischen Philosophie.....	161
Die Rückkehr zum Mündlichen	162
Die Rückkehr zum Besonderen	163
Die Rückkehr zum Lokalen.....	163
Die Rückkehr zum Zeitgebundenen.....	164
Von Leviathan zu Liliput	167
Das Rationale und das Vernünftige	172
Epilog: Wir stehen wieder vor der Zukunft	175

Vorwort

Dieses Buch zeichnet einen Sinneswandel nach. Die Entdeckungen, über die es berichtet, sind ebenso persönlicher wie wissenschaftlicher Art. Nach einer Ausbildung in Physik und Mathematik in den späten dreißiger und frühen vierziger Jahren lernte ich die Philosophie in Cambridge nach dem Zweiten Weltkrieg kennen, und ich begann die moderne Wissenschaft – die geistige Bewegung, deren erster Großer Isaac Newton war – und die moderne Philosophie – die von Descartes eingeführte Methode der Reflexion – als die beiden Grundpfeiler des modernen Denkens und als vorzügliche Beispiele für die strenge ›Rationalität‹ zu sehen, deren sich das moderne Zeitalter geröhmt hat.

Das Bild, das unsere Lehrer vom Europa des 17. Jahrhunderts entwarfen, war ein strahlendes. Zum erstenmal schien die Menschheit alle Zweifel und Ambivalenzen bezüglich ihrer Fähigkeit, ihre Ziele hier auf Erden und in historischen Zeiträumen zu verwirklichen, abgestreift zu haben; die menschliche Erfüllung wurde nicht mehr in ein ewiges Leben nach dem Tode verlegt – das hatte den Plan der Moderne ›rational‹ gemacht –, und dieser Optimismus führte zu wesentlichen Fortschritten nicht nur in der Naturwissenschaft, sondern auch im moralischen, politischen und sozialen Denken. Doch aus der Rückschau war dieses Bild zu einförmig hell, mindestens wenn man die anderen Dinge ernst nimmt, die die Historiker des modernen Europas seit Roland Mousniers Pionierarbeiten in den fünfziger Jahren aufgezeigt haben. Ein realistisches Bild des 17. Jahrhunderts mußte jetzt Glanzlichter wie auch Schlagschatten enthalten: den Erfolg der neuen geistigen Bewegungen wie auch die Agonien der Religionskriege, die ihr historischer Hintergrund waren.

Ich selbst wurde in den späten sechziger Jahren zunehmend unzufrieden mit der anerkannten Darstellung der Ideen des 17. Jahrhunderts. Die kulturellen Wandlungen, die um 1965 begannen, schienen mir in unsere Traditionen tiefer einzugreifen, als weithin erkannt wurde. Ich versuchte diesen Gesichtspunkt in einem Aufsatzmanuskript für *Daedalus* einzufangen, das sich mit den Wandlungen in der Wissenschaftstheorie von 1945 bis 1970 befaßte; verständlicherweise legte mir der Herausgeber nahe, einen weniger ehrgeizigen Text vorzulegen, doch die Hauptgedanken blieben bestehen und werden hier in Kapitel 4 dargestellt. Meine Zweifel wurden bestärkt durch einen Aufsatz von Stephen Shapin aus dem Jahre 1981 über den Briefwechsel zwischen G. W. Leibniz und Newtons Mitstreiter Samuel Clarke. Da ich über denselben Gegenstand unter einem engeren Gesichtswinkel in den frühen fünfziger Jahren in Oxford eine Lehrveranstaltung abgehalten hatte, konnte ich die Originalität und

Überzeugungskraft der Deutung Shapins sehr gut erkennen; sie wird hier in Kapitel 3 behandelt. Während eines Jahres in Santa Monica am Getty Center for the History of Art and the Humanities hatte ich eine willkommene Gelegenheit, diesen Zweifeln in der Forschungsbibliothek der University of California in Los Angeles sowie in der Pariser Nationalbibliothek und anderen Bibliotheken nachzugehen; was ich den Kollegen in Santa Monica und dem Getty Trust verdanke, geht aus Kapitel 2 hervor.

Schließlich ging der stärkste Einfluß, der meine Sicht des 17. Jahrhunderts veränderte, von einer Lektüre der *Essais* Michel de Montaignes mit meinen Studenten im Committee on Social Thought an der University of Chicago aus. Montaigne tritt im Lehrplan der englischen und amerikanischen Philosophieabteilungen selten auf, und noch seltener wird er in den Naturwissenschaften als Lektüre empfohlen. Als wir die *Essais* durcharbeiteten, war ich davon begeistert, wie stark sie die Leser in den späten siebziger Jahren unseres Jahrhunderts ansprachen. So kam Montaigne mit seinen Argumenten für die klassische Skepsis eines Sextus Empiricus und Pyrrhon den Ideen meines Lehrers Ludwig Wittgenstein näher, als ich für möglich gehalten hatte, und am Ende fragte ich mich, ob das Eröffnungsgambit im Schachspiel der modernen Philosophie nicht viel eher in den skeptischen Argumenten Montaignes als in Descartes' Methode des systematischen Zweifels bestanden hatte.

Gespräche mit Avner Cohen und Phillip Hallie ermutigten mich, dieser Vermutung nachzugehen, und halfen mir, die zentrale Bedeutung Montaignes für die heutige Krise in der Philosophie zu erkennen. Und dieser Schritt führte mich in die umfassendere Welt des Renaissance-Humanismus des 16. Jahrhunderts hinein und zeigte, wie weit das Unverständnis zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, das C. P. Snow so beredt dargestellt hat, schon früh im 17. Jahrhundert gediehen war, als Descartes seine philosophischen Kollegen dazu überredete, gehalt- und kontextreiche Wissenschaftsgebiete wie Völkerkunde, Geschichte oder Literaturwissenschaft links liegen zu lassen und sich ausschließlich auf abstrakte, dekontextualisierte Gebiete wie Geometrie, Dynamik und Erkenntnistheorie zu konzentrieren. Von da an richteten sich meine Untersuchungen auf den Übergang von einer teilweise praktischen zu einer rein theoretischen Auffassung der Philosophie im 17. Jahrhundert, und das ist hier mein Hauptthema.

Indem sich die Moderne theoretische und praktische Aufgaben gestellt hat, die die tolerante, skeptische Haltung der Humanisten des 16. Jahrhunderts beiseitesetzten und sich das Streben des 17. Jahrhunderts nach mathematischer Exaktheit und logischer Strenge, theoretischer Gewißheit und moralischer Reinheit zu eigen machten, begab sich Europa auf einen kulturellen und politischen Weg, der es zu seinen glänzendsten technischen Erfolgen und seinem schlimmsten menschlichen Versagen geführt hat. Wenn wir irgend etwas aus den Erfahrungen unserer sechziger und siebziger Jahre zu lernen haben, dann ist es, wie ich jetzt glaube, dies, daß wir uns wieder auf die Weisheit der Humanisten des 16. Jahrhunderts besinnen und eine Sichtweise entwickeln müssen, die die abstrakte Strenge und Exaktheit der ›neuen Philosophie‹ des 17. Jahrhunderts mit einer praktischen Zuwendung zum menschlichen Leben in seinen konkreten Einzelheiten verbindet. Nur so können wir der heutigen verbreiteten Desillusionierung über die Ziele der Moderne entgegentreten und das retten, was daran noch menschlich wichtig ist.

In diesem Stadium hatten meine Untersuchungen eine solche Breite erreicht, daß ich nicht hoffen konnte, sie in vollständig dokumentierter, wissenschaftlicher Form in annehmbarer Zeit und in annehmbarem Umfang darstellen zu können. Statt dessen habe ich mich entschlossen, einen Essay zu schreiben, der es dem Leser vielleicht ermöglicht, die Schritte zu erkennen und vielleicht sogar nachzuvollziehen, die mich zu einer komplexeren Vorstellung von der Geburt der Moderne und zu entspannteren Ideen darüber geführt haben, wie die Errungenschaften des 17. Jahrhunderts humanisiert und damit uns anverwandelt werden könnten. Statt meinen Essay mit einem vollständigen wissenschaftlichen Apparat zu belasten, habe ich daher einen bibliographischen Anhang angefügt, in dem ich meine Quellen beschreibe und die unentbehrlichen Hinweise gebe, etwa auf das Sonett von 1611, das, wie ich in Kapitel 2 darlege, vielleicht das erste gedruckte – aber nicht ihm zugeschriebene – Werk von René Descartes ist. Hier möchte ich die große Hilfsbereitschaft von M. Peyraud und seinen Kollegen im Katalograum der Bibliothèque nationale in Paris bei der Suche nach dem ›fehlenden Band‹ und seinen bibliographischen Daten erwähnen, in dem dieses Sonett steht.

Bei allen diesen Untersuchungen habe ich aus meinen Diskussionen mit Kollegen und Freunden gelernt. Ich möchte hier denen danken, die in verschiedenen Stadien dazu beigetragen haben, daß meine Neudeutung weiter vorankam; neben den bereits Erwähnten sind dies Geneviève Rodis-Lewis, Richard Watson, David Tracy, Julian Hilton, Thomas McCarthy und John McCumber. Besonders dankbar bin ich Klaus Reichert von der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main und dem Universitätspräsidenten für die Einladung, die von der Deutschen Bank großzügig ausgestattete Stiftungsprofessur im Mai und Juni 1987 mit Vorlesungen unter dem Titel ›Beyond Modernity‹ als erster Gast zu übernehmen. Die Gelegenheit, meine Ideen öffentlich vor den Erben jener Wissenschaftler vorzutragen, die in den dreißiger Jahren die Wissenssoziologie schufen, gab mir die Zuversicht, sie jetzt im Druck vorzulegen. Teile davon wurden an folgenden Orten vorgetragen: an der University of Michigan als Hayward Keniston Lecture; an der Washington University, St. Louis; an der Northeast Illinois University, de Kalb; an der University of Illinois, Champaign; am Centre for Working Life in Stockholm; am Monmouth College als Beginn der Sam Thompson Lecture; und an der Loyola Marymount University, Los Angeles. Lynn Conner war bei der Texterstellung sehr hilfreich, und mein Freund Daniel Herwitz war in jedem Stadium der Arbeit ein willkommener Resonanzboden. Nur Joyce Seltzer, meine Lektorin bei Free Press, weiß, wieviel die ganze Konzeption dieses Buches ihren einfallsreichen Kommentaren verdankt und wie sehr ihre taktvolle Kritik seine endgültige Gestalt beeinflußt hat. Endlich möchte ich Rudi Weingartner und den Wahlmännern für den Avalon Foundation Chair in Humanities an der Northwestern University danken, die mir die Möglichkeit gaben, das Buch neben den normalen Pflichten des akademischen Lebens abzuschließen.

Eine Untersuchung dieser Breite kann nicht hoffen, an allen Punkten gleich überzeugend zu sein; doch in einem Punkt bin ich recht sicher. Bei der Wiederaneignung der humanistischen Tradition geht es nicht nur um unsere politische und kulturelle Zukunft. Ein besserer Ausgleich zwischen der abstrakten Exaktheit, die in den physikalischen Wissenschaften nötig ist, und der praktischen Weisheit, die für Gebiete wie die klinische Medizin typisch ist, kann auch persönlich von Bedeutung sein. Wenn wir einmal am Himmelstor ankommen und die Möglichkeit erhalten, unsere ewige Wohnung auf derselben Wolke wie Rabelais, Shakespeare

und Montaigne zu nehmen, dann werden, so meine ich wohl, nur wenige verlangen, statt dessen auf ewig bei René Descartes, Isaac Newton und den exakt denkenden, aber seelisch trübenen Genies des 17. Jahrhunderts einquartiert zu werden.

Stephen Toulmin

Vorrede: Mit dem Rücken voran ins nächste Jahrtausend

Dies ist ein Buch über die Vergangenheit und über die Zukunft; über die Kategorien, mit denen wir an die Vergangenheit herangehen, und die Weisen, wie unsere Sicht der Vergangenheit unsere Haltung gegenüber der Zukunft beeinflusst. Die Vorstellungen, die unsere historische Voraussicht gestalten, werden von deutschen Philosophen als ›Erwartungshorizonte‹ bezeichnet. Diese Horizonte begrenzen den Handlungsspielraum, innerhalb dessen wir zur Zeit eine Veränderung der menschlichen Verhältnisse als möglich oder durchführbar ansehen, und entscheiden also darüber, welche unserer wichtigsten praktischen Ziele tatsächlich realisierbar sind.

Zu Beginn der neunziger Jahre liegt das dritte Jahrtausend unseres Kalenders noch zehn Jahre vor uns; und gerade an diesem Punkt wird von uns vielleicht am ehesten erwartet, daß wir Bilanz ziehen, unsere historische Situation neu überdenken und neue Ideen über die Richtungen entwickeln, in die wir uns bewegen sollen – nicht über Ziele, die wir als einzelne verfolgen können, sondern über vernünftige und realistische Gemeinschaftsziele. Statt dessen stolpern wir mit gesenkten Augen und dem Rücken voran in ein neues Jahrtausend und fragen kaum ernsthaft, wo wir uns vom Jahre Zoos an befinden werden und wohin wir gelangen können. Vor zwanzig Jahren war die Situation anders. In den späten sechziger Jahren war es bei viele Autoren noch geläufige Praxis, die Zukunft der menschlichen Gesellschaft und Kultur im nächsten Jahrhundert und im kommenden Jahrtausend zu bedenken und zu diskutieren. Einige der Teilnehmer an der damaligen Diskussion analysierten die aktuellen Trends und extrapolierten sie auf kommende Jahrzehnte, womit sie zu langfristigen sozialen und politischen Voraussagen kamen, die freilich keine unbedingten waren.

Aber das Auffallendste im Rückblick ist, daß diese Autoren wichtige in ihren Voraussagezeitraum gefallene Veränderungen nicht vorausgesagt haben, nicht zuletzt das Wiedererstarken der fundamentalistischen Religion.

Gesellschaftliche Prognosen sind natürlich bekanntermaßen riskant. Selbst auf dem Gebiet der Meteorologie sind genaue Voraussagen nur auf wenige Tage möglich; und wenn die soziale oder politische Voraussage noch schwieriger ist, so sollte das nicht überraschen. Die Stärke wohlwogener ›Erwartungshorizonte‹ liegt nicht darin, daß sie genaue Voraussagen lieferten, die eine theoretische Grundlage für die praktische Politik der Zukunft abgeben könnten; Bertrand de Jouvenel hat ja deutlich und genau erklärt, warum unsere Fähigkeit zur *prévision sociale* so begrenzt ist. Wir können höchstens hoffen, die Grenzen vorauszusagen, innerhalb deren die ›zugänglichen‹ menschlichen Zukunftsentwicklungen liegen. Zugängliche Zukunftsformen sind nicht einfach solche, die wir passiv voraussagen können, sondern die wir aktiv schaffen können; für diese prägte de Jouvenel die Bezeichnung ›futuribles‹. Es sind Zukunftsformen, die nicht einfach von selbst eintreten, sondern die man *herbeiführen* kann, wenn man sich bis dahin kluge Haltungen und Verfahrensweisen zu eigen macht.

Wie können wir ›kluge Haltungen und Verfahrensweisen‹ erkennen und auswählen? Ein wohlformuliertes Zukunftsprogramm – eine realistische Palette von *futuribles* mit vernünftigen Erwartungshorizonten – hängt nicht davon ab, daß man aktuelle Trends quantifizieren und extrapolieren kann; das sollte man engagierten Wetterdienstleuten, Börsenanalytikern und Ökonometrikern überlassen. Die Fragen lauten vielmehr, welche geistige Einstellung wir gegenüber der Zukunft einnehmen sollen, welchen Blick wir für bedeutsame Aspekte der vor uns liegenden Jahre entwickeln können und welche Fähigkeit wir haben, unsere Ideen über die zugänglichen Zukunftsformen zu verändern. Wer nicht zusammenhängend über die Zukunft nachdenken mag, der kommt nur vom Regen in die Traufe, indem er das Feld unrealistischen, irrationalen Propheten überläßt.

Im Idealfall wird das soziale und politische Denken immer von realistischen Erwartungshorizonten bestimmt; doch die wirklichen Horizonte eines Volkes sind oft unrealistisch. So glaubten zur Zeit Oliver Cromwells viele gebildete Engländer, Gott würde in den fünfziger Jahren des Jahrhunderts dem Weltlauf ein Ende setzen, und sie lasen aus der Offenbarung des Johannes Anspielungen auf das 17. Jahrhundert ebenso unkritisch heraus, wie heute irgendein texanischer Fundamentalist nach Zeichen für die bevorstehende Verklärung der Erretteten ausschaut. Daß das Weltende nicht wie vorhergesehen eintrat, erschütterte viele Würdenträger des Commonwealth; doch bis dahin sprachen sie über Programme und Pläne im Rahmen trügerischer Erwartungshorizonte. Einige von ihnen meinten sogar, die Juden sollten wieder nach England hereingelassen werden, weil Gott nur nach deren Bekehrung Seine Apokalypse vollenden und ein Neues Jerusalem auf englischem Boden errichten könne. Als Ronald Reagan im Präsidentschaftswahlkampf 1984 Anleihen bei der Offenbarung des Johannes machte und unter anderem einen apokalyptischen Entscheidungskampf voraussagte, vernahmen historisch Beschlagnene darin ein peinliches Echo jener Jahre.

Der historische Agnostizismus und das kurzsichtige Denken der achtziger Jahre spiegeln ein allgemeines Gefühl wider, daß der historische Horizont heute besonders schwer ins Visier zu bekommen und vernebelt und verfinstert sei. Die Erfahrung des letzten Vierteljahrhunderts hat die Menschen davon überzeugt, daß das 21. Jahrhundert dem zwanzigsten noch weniger ähnelt als dieses dem neunzehnten. Wir stehen jetzt am Ende eines Zeitalters nicht nur im kalendarischen Sinne – daß tausend Jahre, die mit einer ›1‹ begannen, von tausend Jahren abgelöst werden, die mit einer ›2‹ beginnen –, sondern in, einem tieferen, historischen Sinne. Die politische Vormachtstellung Europas ist zu Ende, und auch die Hegemonie der europäischen Ideen geht zu Ende. Zweihundert Jahre lang waren die Menschen in Westeuropa und Nordamerika damit zufrieden, daß ihr Zeitalter das moderne sei: daß ihre Art des Landbaus und der Fabrikation wie auch ihre medizinischen Fähigkeiten die ›modernen‹ seien, daß sie ›moderne‹ wissenschaftliche und philosophische Ideen hätten und in der relativen Sicherheit ›moderner‹ Nationalstaaten lebten. Alle ihre praktischen und theoretischen Probleme griffen sie auf ausgesprochen ›moderne‹ Art an, und auf ein Dutzend Weisen enthielt ihr Leben rationale Prüfmethode für unsere Verfahrensweisen und Institutionen, die den Menschen in den tyrannischen Gesellschaften und abergläubischen Kulturen fehlten, die vor dem ›modernen‹ Zeitalter bestanden.

Vor zwanzig Jahren glaubten das noch viele Autoren. Das bezeugen ihre zuversichtlichen Extrapolationen über Jahrzehnte – ihre Bereitschaft, es als wahrscheinlich anzusehen, daß die

sozialen und kulturellen Tendenzen der Mitte des 20. Jahrhunderts sich noch 40 oder 50 Jahre unverändert fortsetzen würden. Sie zeigten nicht das Unbehagen und das Gefühl der historischen Diskontinuität, das die Menschen auf vielen Gebieten heute empfinden. Als sie das ›Ende der Ideologie‹ verkündeten, ließen sie damit die Überzeugung erkennen, in den letzten 300 Jahren sei es der Wissenschaft und der Philosophie gelungen (so der berühmte Ausspruch John Lockes), »das Gestrüpp wegzuräumen, das der Erkenntnis im Wege steht«. In ihren Augen mußte man nur dafür sorgen, daß keine ideologischen und theologischen Fragen die Dinge verunklärten, dann lägen die theoretischen und praktischen Mittel zur Verbesserung des menschlichen Loses bereit.

Heute ist das Programm – ja schon der *Begriff* – der Moderne längst nicht mehr so überzeugend. Wenn heute eine historische Epoche zu Ende geht, dann ist es die Moderne selbst. Wir können nicht mehr davon ausgehen, der Gezeitenstrom der Moderne fließe ungehemmt weiter und werde uns in eine neue und bessere Welt hinübertragen; unsere heutige Lage ist wesentlich problematischer. Was im 19. Jahrhundert wie ein nicht zu bändigender Strom aussah, das hat sich heute im Sande verlaufen, und wir scheinen gestrandet zu sein. Wir extrapolieren keineswegs mehr zuversichtlich in die soziale und kulturelle Zukunft hinein, sondern wir sind auf Grund gelaufen und kennen unsere Position nicht genau. Das Programm der Moderne selbst scheint also an Dynamik verloren zu haben, und wir müssen uns ein neues Programm zurechtzimmern.

Um heute vernünftige und realistische ›Erwartungshorizonte‹ zu entwickeln, müssen wir also mit einer Revision unseres Bildes von den Umständen beginnen, unter denen das Programm der Moderne aufgestellt wurde, von den philosophischen, wissenschaftlichen, sozialen und historischen Voraussetzungen, auf denen es beruhte, und von der anschließenden Folge von Episoden, die uns in unsere heutige mißliche Lage gebracht haben. Wann hat eigentlich das ›moderne‹ Zeitalter begonnen? Welche Ideen oder Voraussetzungen über die Natur oder die Gesellschaft lagen dem ›modernen‹ Programm der Verbesserung der menschlichen Verhältnisse zugrunde? Und wie kam es dazu, daß die abendländische Phantasie über diese Ideen und Voraussetzungen hinausgewachsen ist? Das sind die Hauptfragen, die wir in diesem Buch angehen wollen.

1. Kapitel: Worin besteht das Problem mit der Moderne?

Wann hat die Moderne begonnen?

Aussagen wie ›Das moderne Zeitalter ist zu Ende‹ sind leichter nachgesprochen als verstanden. Warum die Menschen so großen Wert darauf legen, daß es mit der Moderne vorbei sei oder doch zwangsläufig bald sein werde, können wir nur erkennen, wenn wir zunächst fragen, was sie mit dem Ausdruck ›modern‹ meinen, und auf welchen Zeitpunkt sie den Beginn der Moderne ansetzen.

Man braucht diese Fragen nur auszusprechen, und schon wird alles unklar. Manche setzen den Beginn der Neuzeit auf das Jahr 1436 an, als Gutenberg die beweglichen Lettern erfand; manche auf 1520, auf Luthers Aufstand gegen die Autorität der Kirche; andere auf 1648, auf das Ende des Dreißigjährigen Krieges; andere auf die amerikanische oder französische

Revolution von 1776 oder 1789; und für einige beginnt die Moderne erst 1900 mit Freuds *Traumdeutung* und dem Aufstieg des ›Modernismus‹ in den Schönen Künsten und der Literatur. Wie wir selbst über die Aussichten der Moderne denken – ob wir uns denen anschließen, die ihr traurig Lebewohl sagen, oder denen, die sie mit Befriedigung abtreten sehen und sich auf kommende ›postmoderne‹ Zeiten freuen –, das hängt davon ab, was für uns das Wesen des ›Modernen‹ ist und welche richtungweisenden Ereignisse in unseren Augen die ›moderne‹ Welt herbeigeführt haben.

In gewisser Weise ist die Vorstellung, die Moderne ›gehe zu Ende‹, widersinnig. Für die Werbung heißt ›modern‹ nichts anderes als ›neu‹ (das Neueste, *le dernier cri*), wodurch alles andere veraltet. Wir leben fast alle in einer Konsumwirtschaft, die des Neuen nie müde wird, und ihren Wahlspruch ›semper aliquid novi‹ kannte schon ein gewisser Paulus aus Tarsus. In diesem Sinne bringt uns die Zukunft ständig Neues (und ›Moderneres‹), die Moderne ist das Neue in seiner Unerschöpflichkeit. Das moderne Zeitalter kann also nur in einem ganz anderen Sinne zu Ende gehen, es muß als eine bestimmte historische Epoche verstanden werden, die z.B. um 1436 oder 1648 oder 1895 beginnt und sich nun ihrem Ende zuneigt. Die entscheidende Frage lautet also: Welche Kennzeichen definieren Beginn und Ende der *Moderne*?

Das Ende des modernen Zeitalters ist uns weniger fern als sein Beginn, vielleicht ist es auch leichter auszumachen; wenden wir uns also jenen Gruppen zu, die über das auf verschiedenen Lebensgebieten bevorstehende ›postmoderne‹ Zeitalter schreiben oder reden, und entschlüsseln wir die Anzeichen, die für sie das Ende der Moderne einläuten. In letzter Zeit war diese Diskussion am deutlichsten auf dem Gebiet der Architektur im Gange. Nach dem Zweiten Weltkrieg war dreißig Jahre lang der moderne Stil Mies van der Rohe und seiner Nachfolger mit seinen anonymen, zeitlosen und uniformen Gebäuden auf der ganzen Welt in der öffentlichen Großarchitektur beherrschend. In den siebziger Jahren stand eine neue Generation von Architekten und Formgestaltern unter der Führung von Robert Venturi in den Vereinigten Staaten, mit Mitstreitern in einem halben Dutzend europäischer Länder, gegen diesen gestaltlosen modernen Minimalstil auf und machte sich daran, in die Architektur wieder Elemente des Dekorativen, des Lokalkolorits, des historischen Bezugs, ja der Phantasie einzuführen, die Mies van der Rohe aus theoretischen wie aus ästhetischen Gründen verworfen hätte. Seither waren diese Leute so produktiv, daß Heinrich Klotz, ein bekannter deutscher Architekturhistoriker, bereits eine ausgewachsene Geschichte der postmodernen Architektur schreiben konnte.

Die Diskussion um die ›postmoderne‹ Architektur ist lebhaft, fesselnd und gut dokumentiert, doch für unsere Zwecke handelt es sich eher um eine Randerscheinung. Wenn Venturi und seine Mitstreiter behaupten, die Zeit der ›modernen‹ Architektur sei passé und müsse einem neuen, ›postmodernem Baustil weichen, so richtet sich ihre Kritik nicht gegen die Moderne als solche, sondern gegen jene spezielle Bewegung in der Kunst und Formgestaltung des 20. Jahrhunderts, die als ›Modernismus‹ bezeichnet wird. Die Historiker des modernistischen Stils führen ihn oft auf das späte 19. Jahrhundert zurück, vor allem auf den Glasgower Architekten und Ingenieur Charles Rennie Macintosh; in der Architektur haben wir also eine Periode von gerade etwa neunzig Jahren vor uns, eine viel kürzere als die Neuzeit des Historikers im Unterschied zur Antike und zum Mittelalter. Doch für unsere Zwecke ist das Beispiel der

Architektur keineswegs bedeutungslos oder uninteressant; die modernistische Kunst und Architektur hat seit 1900 Ideen und Methoden des modernen Denkens und Lebens, die im 17. Jahrhundert entstanden, aufgegriffen und mit neuem Leben erfüllt, und zwar auf manche merkwürdige und überraschende Weise. Doch soviel ist klar, daß die Moderne, um die heute der Streit geht, auf jeden Fall lange vor 1890 begonnen hat.

Selbst der Streit um die ›Postmoderne‹ ist älter als die von Venturi eingeleitete Revolution in der Architektur. Um das ›Postmoderne‹ geht es in einer Reihe von Aufsätzen auf sozialem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet, die Peter Drucker bereits ab 1957 schrieb und 1965 in einem Buch mit dem Titel *Landmarks for Tomorrow* herausgab. Drucker wies auf grundlegende Unterschiede zwischen den heutigen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnissen und den gewöhnlichen Vorstellungen von der ›Moderne‹ hin und kam zu dem Ergebnis, es sei durchaus irreführend, ›unsere heutige Lebensweise‹ als modern zu bezeichnen. Er meinte, die Nationalstaaten könnten nicht einfach weitermachen wie bisher; mit ihren unbeschränkten Souveränitätsansprüchen seien sie nicht mehr die in sich abgeschlossenen politischen Gebilde, die sie im 17. und 18. Jahrhundert einmal waren. Unsere heutige Zeit verlange Institutionen neuer und zweckdienlicherer Art, die über die nationalen Grenzen hinausreichen und transnationale soziale, und wirtschaftliche Bedürfnisse befriedigen können.

Wenn das Hauptthema der Diskussion um die Moderne der politische Anspruch des modernen Nationalstaats ist und daher das Ende der Moderne am Ausklingen der nationalen Souveränität festgemacht wird, dann müssen wir den Beginn dieser Epoche im 16. und 17. Jahrhundert suchen. Nach diesem Kriterium begann die Moderne mit der Entstehung selbständiger, unabhängiger, souveräner Staaten, die sich jeweils um eine bestimmte Nation mit eigener Sprache und Kultur gebildet und sich eine Regierung geschaffen haben, deren Legitimation in der Verkörperung des nationalen Willens oder der nationalen Traditionen oder Interessen besteht. Damit kommen wir dem näher, was die Historiker als ›Frühmoderne‹ bezeichnen, und gewinnen mindestens dreihundert Jahre Manövrierraum. Vor der Mitte des 16. Jahrhunderts war die Organisation von Staaten um Nationen herum noch die Ausnahme und nicht die Regel; bis 1550 war die gewöhnliche Grundlage politischer Bindung immer noch die Lehenstreue, nicht die nationale Loyalität. In diesem Sinne liegt also der Beginn der Moderne da, wo ihn viele Historiker bereits hingelegt haben: in, der Zeit zwischen 1600 und 1650.

Dieses Anfangsdatum der Moderne kommt auch den Anliegen anderer heutiger Kritiker entgegen. So gab es in den sechziger und siebziger Jahren wieder Angriffe auf die ›Unmenschlichkeit‹ der Newtonschen Wissenschaft, wie sie 150 Jahre früher von William Blake in England und Friedrich Schiller in Deutschland geführt worden waren. Mitte der sechziger Jahre, hieß es damals, sei es an der Zeit, der Kritik Blakes und Schillers zum politischen Durchbruch zu verhelfen. Blake hatte davor gewarnt, daß die Industrie das Land zerstören und in eine Wüste teuflischer Fabriken verwandeln würde, doch die wirtschaftliche Macht und der politische Einfluß der Großindustrie hatten dafür gesorgt, daß diesem Prozeß keine Beschränkungen aufgelegt wurden. Mit Barry Commoner als Wortführer in biologischen Fragen und Rachel Carsons *Silent Spring* als rhetorischem Manifest kämpfte man in den siebziger Jahren für ›Ökologie‹ und ›Umweltschutz‹, für die Bewahrung der natürlichen Welt vor menschlichen Ausbeutern und Zerstörern.

Die teuflischen Fabriken, die Blake angeprangert hatte, entstanden im späten 18. und im 19. Jahrhundert; sie brauchten Wasser- oder Dampfkraft zum Antrieb der Maschinen, die die neuen Produktionsmethoden rationeller machten, als die Heimarbeit je gewesen war. Nach diesem Kriterium ist also der Beginn des modernen Zeitalters um das Jahr 1800 anzusetzen. Newtons klassisches Werk *Mathematische Prinzipien der Naturphilosophie* war 1687 erschienen; doch seine Theorie der Dynamik und Planetenbewegung war für die Ingenieure nicht von unmittelbarem Nutzen. Maschinen und ›Manufakturen‹ konnte es erst geben, als nach 1750 eine brauchbare Dampfmaschine entwickelt war. Nimmt man also den Aufstieg der Industrie als das Kennzeichen des modernen Zeitalters, so ist sein Beginn mit der industriellen Revolution um 1800 herum anzusetzen.

Betrachtet man dagegen die Schaffung der modernen Wissenschaft durch Newton als den Beginn der Moderne, so liegt er in den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts oder – soweit man Newton als den Vollender der Aufgaben ansieht, die Galilei empirisch- wissenschaftlich und Descartes methodisch formuliert hatte – schon in den dreißiger Jahren. Hier beginnt auch die Moderne in vielen anderen Beziehungen: an den englischen und amerikanischen Universitäten beginnen die Lehrveranstaltungen über moderne Philosophie mit Descartes' *Meditationen und Abhandlung über die Methode* und die über die Geschichte der modernen Naturwissenschaft mit Galilei. Die Kritik des Modernismus und der Moderne ist keineswegs einhellig, auch nicht im Hinblick auf die Chronologie des modernen Zeitalters, doch für die meisten geht letzten Endes die Moderne bis in die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts zurück.

Sind sich die Kritiker der Moderne nicht über den Beginn des modernen Zeitalters einig, so gilt das gleiche für ihre Verteidiger. Der deutsche Philosoph Jürgen Habermas macht sich lustig über die unpräzise Art, wie manche Autoren heute mit dem Schlagwort ›postmodern‹ um sich werfen, und verlacht sie als ›posties‹. Für ihn beginnt das moderne Zeitalter an dem Punkt, als Immanuel Kant, angeregt von der Französischen Revolution, zeigte, wie unparteiische, allgemeingültige moralische Maßstäbe an die Absichten und Handlungsweisen auf dem Gebiet der Politik angelegt werden können. Bei Kant fanden die gesellschaftlichen Ideale der französischen Aufklärung philosophischen Ausdruck, und seither hat sich noch jede fortschrittliche Politik von den unparteiischen Forderungen der Kantischen Gerechtigkeit leiten lassen. Mit dem Sturz des *ancien régime* öffnete die Französische Revolution der Demokratie und politischen Teilnahme den Weg, und ihr moralisches Erbe ist heute so wirkungsmächtig wie im späten 18. Jahrhundert. Für Habermas liegt also der Beginn der Moderne im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, genauer im Jahre 1776 oder 1789.

Doch diese Datierung ist nur ein Schritt auf dem Wege zu einem früheren Anfang. Kants Werk ist nicht vom Himmel gefallen. Seine Betonung allgemeingültiger moralischer Maximen führt in die Ethik ein ›Rationalitäts‹ideal ein, das mehr als ein Jahrhundert zuvor von Descartes für die Logik und Naturphilosophie formuliert worden war. Damit ist die ›Moderne‹ wieder die historische Epoche, die mit Galileis und Descartes' Entscheidung für neue, rationale Forschungsmethoden beginnt; und jede Behauptung, mit der Moderne sei es heute aus und vorbei, ist suspekt, sie ist zumindest reaktionär und sehr wahrscheinlich auch irrationalistisch. Die aktuellen Berufungen auf das ›Postmoderne‹ sind also vielleicht nur neue Hindernisse für einen weiteren emanzipatorischen Wandel.

Andere Autoren schätzen die Moderne auf andere Weise und aus anderen Gründen. Die ältere progressive Politik beruhte auf der langfristigen Überzeugung, die Wissenschaft sei der bewährte Weg zu menschlicher Gesundheit und Wohlfahrt, und diese Überzeugung bestimmte die technischen Aufgaben für ein halbes Dutzend Weltausstellungen. Auch heute bedeutet dieser Traum noch vielen Menschen etwas; der Grund für ihr weiteres Vertrauen in Wissenschaft und Industrie ist ihr ›Rationalitäts‹begriff, der sich im 17. Jahrhundert bei den europäischen Naturphilosophen durchsetzte und theoretische Gewißheit und Harmonie versprach. Die wissenschaftlichen Segnungen unseres Zeitalters (vor allem die der Medizin) fanden erst vom Ende des 19. Jahrhunderts an weitere Verbreitung, doch sie waren die glücklichen Früchte wissenschaftlicher Forschungen, die seit Galilei und Descartes stetig vorangeschritten waren, und damit die langfristigen Ergebnisse der im 17. Jahrhundert in der Physik von Galilei, Kepler und Newton und in der Philosophie von Descartes, Locke und Leibniz herbeigeführten Revolutionen.

Die moderne Wissenschaft und Technik läßt sich also als Quelle von Segnungen oder von Problemen oder von beidem sehen. In beiden Fällen macht ihr geistiger Ursprung die Jahre nach 1630 zum einleuchtendsten Datum für den Beginn der Moderne. Damals, so will es scheinen, wurden die wissenschaftlichen Untersuchungen ›rational‹ – dank Galilei in der Astronomie und Mechanik, dank Descartes in der Logik und Erkenntnistheorie. Dreißig Jahre später wurde diese Verpflichtung auf ›Rationalität‹ auf das Gebiet der Praxis ausgedehnt, als das politische und diplomatische System der europäischen Staaten auf der Grundlage der *Nationen* neu organisiert wurde. Von da an lag jedenfalls theoretisch die Begründung für die Machtausübung eines souveränen Monarchen weniger im ererbten Feudaltitel als im Willen des seiner Herrschaft zustimmenden Volkes; und sobald das zur anerkannten Grundlage der staatlichen Autorität wurde, konnte auch die Politik auf die neue, ›rationale‹ Weise analysiert werden.

Trotz aller Mehrdeutigkeit der Idee der Moderne und der verschiedenen Datierungen ihres Beginns verbirgt sich hinter den Wirrungen und Meinungsverschiedenheiten doch eine grundlegende Übereinstimmung. In der ganzen heutigen Kontroverse – sei es um Moderne und Postmoderne in der Kunst und Architektur, um die Vorzüge der modernen Wissenschaft oder die Mängel der modernen Technik – gehen die Argumente von gemeinsamen Rationalitätsvorstellungen aus. Alle Beteiligten sind darin einig, daß die ›neuen Philosophen‹, wie sie sich nannten, des 17. Jahrhunderts für neue Denkweisen über Natur und Gesellschaft verantwortlich waren. Sie legten die moderne Welt auf eine neue und ›wissenschaftliche‹ Art des Nachdenkens über die Natur und auf ›rationalere‹ Methoden der Behandlung der Probleme des menschlichen Lebens und der Gesellschaft fest. Ihr Werk war daher ein Wendepunkt in der europäischen Geschichte und verdient als der wahre Beginn der Moderne festgehalten zu werden.

In dieser Beziehung lassen sich also andere Disziplinen und Tätigkeiten von der Philosophie und der Naturwissenschaft leiten. Fragen nach der Geburt und dem Tod der Moderne oder nach dem Anfang und Ende des modernen Zeitalters sind auf diesen Schlüsselgebieten am dringlichsten. Die Physiker und Biologen wissen, daß sich Anwendungsbereich und Methoden der Naturwissenschaft heute gegenüber der Zeit Lavoisiers oder Newtons wesentlich verändert haben; doch die Entwicklung der Quantenelektrodynamik aus der Maxwellschen Theorie des

Elektromagnetismus oder der Molekulargenetik aus der Bernardschen Physiologie bedeutet (in ihren Augen) keine Diskontinuität, die mit der der Jahre um 1630 vergleichbar wäre. Wissenschaften des 20. Jahrhunderts wie Quantenmechanik, Ökologie und Psychoanalyse führen weit von den Axiomen der ›Naturphilosophie‹ des 17. Jahrhunderts weg – so weit, daß einige Autoren versucht sind, sie als ›postmoderne Wissenschaften‹ zu bezeichnen. Doch dieser Ausdruck bezeichnet nicht jenen Bruch mit der älteren ›modernen‹ Wissenschaft, der in Venturis ›postmoderner‹ anstelle der ›modernistischen‹ Architektur enthalten ist. Die Veränderungen der Methode oder Betrachtungsweise *innerhalb* der Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts bedeuten in keiner Weise, daß etwa die Molekularbiologie mit den Ideen Claude Bernards oder Charles Darwins gebrochen hätte.

Die Philosophie dagegen steht heute vor einer einschneidenderen Situation. Die Naturwissenschaftler sind sich über ihre Aufgaben mehr oder weniger einig, doch die Aufgaben der Philosophie sind von jeher umstritten; was gute Philosophie sei, darüber waren sich nicht einmal die klassischen Autoren einig. Und dieser Selbstzweifel war noch nie deutlicher und ernster als in unserem Jahrhundert. John Dewey behauptet in seinen *Gifford Lectures* von 1929 über »Das Streben nach Gewißheit«, die philosophische Diskussion sei seit den Jahren nach 1630 stets von einer zu passiven Sicht des menschlichen Geistes und von unangebrachten Forderungen nach geometrischer Gewißheit ausgegangen. In den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts behauptete Ludwig Wittgenstein, die verbreitete Wirrnis bezüglich der ›Grammatik‹ der Sprache führe zu leeren Spekulationen; die Philosophie sei nicht etwa tiefgründig, sondern lenke uns von den wirklich wichtigen Fragen ab. Edmund Husserl und Martin Heidegger äußerten sich nicht weniger beißend über das Unternehmen Philosophie, und Richard Rorty zog aus der Diskussion der siebziger Jahre den Schluß, den Philosophen bleibe kaum etwas zu tun übrig als persönliche Gespräche darüber zu führen, wie sie die Welt jeweils von ihrem individuellen Standpunkt aus sehen. Die Lektüre der Arbeiten Rortys läßt an eine Gesellschaft von Veteranen denken, die, in den geistigen Kriegen zu Invaliden geworden, bei einem Glas Wein ihre Erinnerungen an ›alte, vergessene, weitab liegende Dinge und lange vergangene Schlachten‹ austauschen.

Wenn die Aufgaben so fragwürdig sind, was sollen die Philosophen dann tun? Müssen sie heute jede Philosophie als eine Art Autobiographie ansehen, oder können sie aus den Trümmern, die das Zerstörungswerk ihrer Eltern und Großeltern hinterlassen hat, ein anderes Programm zusammenbauen? Die aktuelle Kritik liefert uns hier einige erste nützliche Anhaltspunkte. Wenn an der Existenzberechtigung der Philosophie Zweifel angemeldet werden, so wird immer noch die alte, von René Descartes gleich zu Beginn der Moderne begründete Tradition in Zweifel gezogen. Wittgenstein beginnt zwar seine *Philosophischen Untersuchungen* mit einem Augustinus-Zitat und diskutiert auch einige Platonische Auffassungen, doch seine Hauptstoßrichtung (wie die Deweys und Heideggers) geht auf den ›theoriezentrierten‹ Stil des Philosophierens – der Probleme und Lösungen auf zeitloser, allgemeingültiger Ebene sucht –, und eben dieser philosophische Stil, dessen Zauber mit dem Streben nach Gewißheit zusammenhing, definierte die Aufgaben der ›modernen‹ Philosophie seit 1650.

Seit Descartes ist der ›theoriezentrierte‹ Stil der Philosophie (mit einem Wort) *moderne* Philosophie, und die ›moderne‹ Philosophie ist mehr oder weniger ausschließlich theoriezentrierte Philosophie. In der Philosophie kann man also mehr als irgendwo sonst behaupten,

mit der Moderne sei es aus und vorbei. In der Naturwissenschaft hat die stetige Entwicklung moderner Ideen und Methoden eine neue Generation von Ideen und Methoden hervorgebracht, die nicht der Kritik ausgesetzt sind, die für die Ideen des 17. Jahrhunderts über die wissenschaftliche Methode vernichtend ist; doch in der Philosophie gibt es eine solche Möglichkeit nicht. Nach der Zerstörungsarbeit Deweys, Heideggers, Wittgensteins und Rortys hat die Philosophie nur noch begrenzte Möglichkeiten. Sie laufen auf drei hinaus: Man kann an dem diskreditierten Forschungsprogramm einer rein theoretischen (d.h. ›modernen‹) Philosophie festhalten und mit dem Bankrott enden; man kann nach neuen und nicht so ausschließlich theoretischen Arbeitsweisen suchen und Methoden entwickeln, wie sie für praktischere (›postmoderne‹) Aufgaben geeignet sind; oder man kann zu den Traditionen vor dem 17. Jahrhundert zurückkehren und versuchen, die verlorenen (›prämodernen‹) Themen wiederzugewinnen, die Descartes links liegen ließ, die aber mit Nutzen für die Zukunft aufgenommen werden können.

Wenn die Beispiele der Naturwissenschaft und der Philosophie irgendwelche allgemeinen Gesichtspunkte zu den Problemen liefern können, die der heutigen Kritik am ›modernen‹ Zeitalter oder den heutigen Zweifeln am Wert der Moderne zugrunde liegen, so bestätigen sie, daß die Epoche, die heute angeblich zu Ende geht, irgendwann in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts begann. Auf einem Dutzend Gebieten galten die Lebens- und Denkformen im modernen Europa seit 1700 (die moderne Naturwissenschaft und Medizin, die Technik und die Institutionen) als *rationaler* als die des mittelalterlichen Europas oder die der heutigen weniger entwickelten Gesellschaften und Kulturen. Des weiteren wurde davon ausgegangen, daß es eindeutige rationale Verfahren für die Behandlung der theoretischen und praktischen Probleme jedes Wissenschaftsgebiets gebe, die jedem zugänglich seien, der Aberglauben und Mythologie beiseite setze und diese Probleme frei von lokalen Vorurteilen und vergänglichen Moden angehe. Diese Annahmen machten nicht nur die Philosophen, sondern die Menschen auf allen Lebensgebieten, und sie waren tief in unseren ›modernen‹ Weisen des Nachdenkens über die Welt verwurzelt.

In den letzten Jahren wurden diese Annahmen vernichtend kritisiert. Als Folge davon erweiterte sich die Kritik der Moderne zu einer Kritik der Rationalität selbst. In Fragen der Rationalität nimmt Rorty eine, wie er sagt, ›offen ethnozentrische‹ Haltung ein: Jede Kultur hat das Recht, Rationalitätsfragen nach ihren eigenen Gesichtspunkten zu beurteilen. Ähnlich fordert uns Alasdair McIntyre auf, alle abstrakten Probleme der ›Rationalität‹ damit zu hinterfragen, wessen Rationalitätsbegriff jeweils am Werke sei. Wenn die Einführung ›rationaler‹ Methoden des Denkens und der Praxis der entscheidende neue Zug der Moderne war, dann hängt die Scheidelinie zwischen Mittelalter und Neuzeit stärker von unseren philosophischen Vorstellungen ab, als wir glaubten. Wenn jetzt auch die Rationalität in Zweifel gezogen wird, muß das herkömmliche Bild einer von der Theologie beherrschten mittelalterlichen Welt, die einer der Rationalität verpflichteten modernen Welt Platz gemacht hat, neu überdacht werden.

Offensichtlich geschah im frühen 17. Jahrhundert *irgend etwas* Wichtiges, das dazu führte, daß – zum Guten oder zum Schlechten, wahrscheinlich beides – die Gesellschaft und Kultur in Westeuropa und Nordamerika sich in einer anderen Richtung entwickelte, als es sonst der Fall gewesen wäre. Doch dann müssen wir immer noch fragen, erstens, welche Ereignisse denn so

entscheidend für die Entstehung des modernen Europas waren; zweitens, wie diese Ereignisse die Lebens- und Denkweisen der Europäer im späteren Teil jenes Jahrhunderts beeinflussten; und schließlich, wie sie die Entwicklung der Moderne bis in die heutige Zeit gestalteten – und nicht zuletzt unsere Erwartungshorizonte für die Zukunft.

Die meisten Fachleute sind sich in einem Punkt einig: daß die ›moderne‹ Verpflichtung auf die Rationalität in menschlichen Angelegenheiten ein Ergebnis jener geistigen Veränderungen in der Mitte des 17. Jahrhunderts waren, deren Hauptvertreter Galilei in der Physik und Astronomie und René Descartes in der Mathematik und Erkenntnistheorie waren. Von da an trennen sich aber die Wege. Für einige stehen die Vorzüge dieser Wandlungen im Vordergrund, für einige ihre schädlichen Nebenwirkungen, und einige wenige versuchen, Nutzen und Schaden der neuen Haltungen gegeneinander abzuwägen. Kaum in Frage gestellt wird die *zeitliche Einordnung* des Übergangs; man setzt ihn gewöhnlich zwischen den Anfängen Galileis kurz nach 1600 und dem Erscheinen von Newtons *Principia* im Jahre 1687 an.

Aber wir wissen ja schon lange aus dem Lied [in Porgy and Bess]: was jedem klar scheint, das »ist gar nicht unbedingt so«. Zu oft ist es so, daß das, was jedermann glaubt, doch niemand weiß. Bis vor kurzem glaubte man, das Schottenmuster entspreche alten Traditionen, die in den Hochland-Clans von Generation zu Generation weitergegeben wurden; es war ein kleiner Schock, als die Historiker fanden, daß es im 18. Jahrhundert von einem Textilunternehmer aus der Gegend südlich der Grenze erfunden wurde. Und bis vor kurzem glaubten die Wissenschaftshistoriker, William Harvey habe den Blutkreislauf entdeckt und die Theorie Galens widerlegt, das Blut pulsiere in den Adern hin und her; ein wenig Quellenstudium durch Donald Fleming zeigte aber, daß auch Galen an einen gerichteten Blutkreislauf glaubte und Harvey seine Theorie verfeinerte und nicht etwa widerlegte. Die Einmütigkeit der älteren Historiker scheint dadurch zustande gekommen zu sein, daß jeder die Darstellungen anderer übernahm, statt auf die Originaltexte zurückzugehen. Wie wir soeben sahen, werden uralte Traditionen manchmal erst viel später erfunden, und die Umstände ihrer Erfindung beleuchten ebenso sehr die Zeit ihrer Erfindung und Anerkennung wie die Zeit, auf die sie sich angeblich beziehen. Daher können wir als Ergebnis dieses ersten Überblicks über die Diskussion zwischen den Modernen und Postmodernen nur dies zweifelsfrei feststellen, daß während eines großen Teils des 20. Jahrhunderts die Menschen in Westeuropa und Nordamerika im allgemeinen zwei Feststellungen über die Ursprünge der Moderne und des modernen Zeitalters akzeptierten: nämlich daß die moderne Epoche im 17. Jahrhundert begann und daß der Übergang von mittelalterlichen zu modernen Weisen des Denkens und der Praxis auf der Einführung rationaler Methoden in allen wichtigen Wissenschaften beruhte – durch Galileo Galilei in der Physik und durch René Descartes in der Erkenntnistheorie –, welchem Beispiel bald Thomas Hobbes in der politischen Theorie folgte.

Diese allgemeinen Anschauungen sind die Grundlagen dessen, was man als *anerkannte oder Standarddarstellung* der Moderne bezeichnen könnte. Doch Einmütigkeit ist eine Sache; die Richtigkeit dieser Auffassung, die Verlässlichkeit ihrer historischen Voraussetzungen, ist etwas ganz anderes. Diese Vorstellungen sind hinreichend fragwürdig, um zu rechtfertigen, daß wir hier unsere Untersuchungen damit beginnen, daß wir die wirkliche Gültigkeit und die historische Grundlage der Standarddarstellung genauer unter die Lupe nehmen.

Die Standarddarstellung und ihre Schwächen

Wer in den dreißiger und vierziger Jahren in England aufwuchs, der hatte wenig Zweifel, was die Moderne sei, und ihre Vorzüge waren ihm klar. Es war unser Glück, daß wir in die moderne Welt und nicht in eine ältere, finstere Zeit hineingeboren worden waren. Wir waren besser ernährt, gesünder und lebten angenehmer als unsere Vorfahren. Und vor allem konnten wir denken und sagen, was wir wollten, und unseren Ideen in jeder Richtung folgen, in die uns die jugendliche Neugier trieb. Für uns war die Moderne zweifelsfrei etwas Gutes, und wir hofften nur, daß um der übrigen Menschheit willen die ganze Welt bald so ›modern‹ wie wir werden würde.

In diesen beiden Jahrzehnten waren wir auch von den anerkannten Erkenntnissen über den Beginn der Moderne überzeugt. Man sagte uns, um 1600 hätten die meisten europäischen Länder, vor allem die protestantischen Länder Nordeuropas, ein neues Niveau wirtschaftlicher Blüte und materiellen Wohlstands erreicht. Die Entwicklung des Handels, das Wachstum der Städte und die Erfindung des Buchdrucks habe die Bildung unter den wohlhabenden Laien so verbreitet, wie sie es vorher unter den Priestern, Mönchen und anderen Kirchenleuten war. Es entstand eine säkulare Kultur, die für die gebildeten Laien und nicht die Kirche kennzeichnend war. Gelehrte Laien lasen und dachten selbst nach, erkannten nicht mehr das Recht der Kirche an, ihnen vorzuschreiben, was sie glauben sollten, und begannen alle Lehren auf ihre innere Überzeugungskraft zu prüfen. Die Denker des 17. Jahrhunderts wandten sich von der mittelalterlichen Scholastik ab und entwickelten neue Ideen aufgrund ihrer unmittelbaren Erfahrung.

Der Aufstieg einer Laienkultur bereitete dem endgültigen Bruch mit dem Mittelalter auf theoretischem wie praktischem Gebiet den Boden. Die geistige Revolution wurde von Galileo Galilei und René Descartes ausgelöst. Sie hatte zwei Seiten: Es war eine *wissenschaftliche* Revolution, weil sie zu gewaltigen Neuerungen in Physik und Astronomie führte, und sie war die Geburt einer neuen Methode in der Philosophie, da sie eine Forschungstradition in der Erkenntnistheorie und der Philosophie des Bewußtseins schuf, die bis in unsere Zeit hineinreicht. Und die Gründungsdokumente des modernen Denkens Galileis *Dialoge über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme* und Descartes' *Abhandlung über die Methode* fielen sogar in das gleiche Jahrzehnt, die dreißiger Jahre des 17. Jahrhunderts.

Man sagte uns, diese Betonung der Kraft der *Rationalität* und die Ablehnung von Tradition und Aberglauben welche nicht klar unterschieden wurden – hätten Leben und Gesellschaft in Europa ganz allgemein umgestaltet. Die Naturwissenschaft habe nach einer kurzen Blüte im klassischen Griechenland zweitausend Jahre lang wenig Fortschritte gemacht, da man die systematische Anwendung der ›wissenschaftlichen Methode‹ entweder nicht gekannt habe oder davon abgehalten worden sei. Mangels anerkannter systematischer und methodischer Wege zur Verbesserung des wissenschaftlichen Denkens seien die älteren Ideen über die Natur nur sporadisch und zufällig weitergebracht worden. Nachdem aber die ›neuen Philosophen‹ (vor allem Galilei, Bacon und Descartes) die Bedingungen des wissenschaftlichen Fortschritts entdeckt und geklärt hätten, seien die Vorstellungen von der Natur immer rationaler und realistischer geworden: Währenddessen sei neben den neuen empirischen Naturwissenschaften die Philosophie von der Bevormundung durch die Theologie befreit worden, habe ältere Irrtümer und Vorurteile abgelegt und einen neuen Anfang gemacht. Was Descartes in der

Abhandlung über die Methode für die wissenschaftliche Argumentation geleistet habe, das habe er für die allgemeine Philosophie in den *Meditationen* geleistet. Er führte die Analyse bis auf die einfachsten Elemente der Erfahrung zurück, die grundsätzlich jedem nachdenklichen Kopf in jeder Kultur und zu allen Zeiten zugänglich sind. So wurde die Philosophie zu einem Gebiet der ›reinen‹ Forschung, das allen klarsichtigen, nachdenklichen, selbstkritischen Denkern offen stand.

Die Sicht der Moderne, wie sie in den dreißiger Jahren geläufig war, legte weniger Wert auf die Technik oder die praktischen Künste. Zunächst hatte die Revolution des 17. Jahrhunderts in der Naturwissenschaft und der Philosophie keine unmittelbare Wirkung auf Medizin oder Ingenieurkunst; die neuen Wissenschaftler förderten die Konstruktion einiger weniger Apparate wie der Vakuumpumpe, des Schiffschronometers und des Mikroskops; doch wie Bacon vorausgesehen hatte, dauerte es lange, bis das theoretische Licht des 17. Jahrhunderts eine ebenso große praktische Ernte einbrachte. (Tatsächlich dauerte es bis nach 1850.) Doch wenn auch die Hoffnungen auf technische Verbesserungen aufgeschoben werden mußten, sie waren garantiert. Hatte man eine gute Theorie der Natur und genug Zeit, so konnten praktische Erträge nicht ausbleiben.

Schließlich – so lernten wir – ermöglichten es die Spaltungen innerhalb des Christentums und die wachsende Macht der Laien den europäischen Nationen, sich zur Gestaltung ihres sozialen und politischen Lebens – die das mittelalterliche Papsttum usurpiert und die Kirche der Gegenreformation immer noch erstrebt habe – auf ihre souveräne Autorität zu berufen. Um 1630 war das Heilige Römische Reich nur noch eine leere Hülle; von da an spielten in der europäischen Politik nur noch die Handlungen souveräner Nationalstaaten eine Rolle. So gesehen, richteten sich Loyalität und politische Verpflichtung jeweils auf einen einzigen Staat. Einige Monarchen, wie Karl I. von England, erklärten sich zu unbeschränkten Verkörperungen der Souveränität ihrer Nation; doch jedes Land hatte das Recht, seine Angelegenheiten ohne Eingriffe von außen, vor allem ohne kirchliche, in die eigene Hand zu nehmen. Alles, was sich gegen die souveräne Autorität richtete, kam von innerhalb des betreffenden Nationalstaats, zum Beispiel von den Mitgliedern einer neuen Kaufmannsklasse, die eine stärkere Beteiligung an der Ausübung der nationalen Souveränität anstrebten. Gewiß, in den vierziger Jahren hatte das ruhige alte England einen Bürgerkrieg erlebt, der zur Hinrichtung Karls I. führte; er entsprang aus der Hartnäckigkeit, mit der dieser auf nicht mehr zeitgemäßen Forderungen bestanden hatte. In diesen Jahren war die Struktur des Nationalstaats noch unklar; die neuen Gesellschafts- und Loyalitätsformen nahmen ihre endgültige Gestalt erst nach 1660 an. Bis dahin erzeugte die emanzipatorische Kraft der Vernunft ein Ferment der Begeisterung auf vielen Gebieten, die noch verarbeitet werden und reifen mußte.

Auf die eine oder andere Weise verband sich also Sinneserfahrung mit mathematischem Denken, Newtons Wissenschaft mit Descartes' Philosophie zur Errichtung einer Welt der physikalischen Theorie und der technischen Praxis, deren glückliche Erben wir im England der dreißiger Jahre waren. Und bis in die fünfziger Jahre hinein behielt diese optimistische Einstellung ihre Anziehungskraft, und die Richtigkeit der historischen Darstellung wurde selten angezweifelt. Noch heute betrachten die Historiker des frühmodernen Englands das frühe 17. Jahrhundert als den Übergangspunkt vom Mittelalter zum modernen Zeitalter. Daß dann William Shakespeare kein wirklich moderner, sondern ein spätmittelalterlicher Dramatiker ist,

läßt sie ungerührt. Diese Sicht Shakespeares ist für sie auch nicht abwegiger als die Charakterisierung Isaacs Newtons durch John Maynard Keynes anlässlich der Dreihundertjahrfeier seines Geburtstages 1942 nicht nur als das erste Genie der modernen Wissenschaft, sondern auch als ›letzter Magier‹.

Im Rückblick auf die ›anerkannte Darstellung‹ der Moderne nach fünfzig Jahren möchte ich fast sagen: ›Man glaube kein Wort davon!‹ Diese ganze Geschichte war von Anfang an einseitig und übertrieben optimistisch, und sie ging in Selbstbeweihräucherung über. Nun ist es leicht, die eigenen früheren Anschauungen scharf zu kritisieren; ich muß also versuchen, nicht zu übertreiben. In gewissen Beziehungen ist die Standarddarstellung immer noch richtig; aber wir müssen dieses Richtige gegen ihre gravierenden Mängel auf dem Gebiet der Geschichte und der Interpretation abwägen. Diese Mängel werden von Jahr zu Jahr deutlicher. Die Originalität der wissenschaftlichen Arbeit des 17. Jahrhunderts in der Mechanik und Astronomie – der Arbeit von Galilei und Kepler, Descartes, Huygens und vor allem Newton – ist über jeden Zweifel erhaben. Doch die Vorstellung, dieser Erfolg sei daraus erwachsen, daß eine sich rational selbst begründende Methode an die Stelle der mittelalterlichen Ausrichtung an Tradition und Aberglauben getreten sei, übersieht völlig die Schattierungen in einer komplexen Abfolge von Ereignissen. An der Grenze zwischen der Philosophie und den Wissenschaften hat sich seit 1950 vieles verändert, und diese Veränderungen rütteln an der älteren Vorstellung, das logische Rezept für Entdeckungen in der Natur liege in einer allgemeingültigen wissenschaftlichen Methode. Die schwersten Mängel der Standarddarstellung betreffen aber keine philosophischen Fragen, sondern klare historische Tatsachen. Ihre historischen Voraussetzungen sind nicht mehr glaubwürdig.

Nach der anerkannten Auffassung hat Westeuropa ab 1600 politisch, wirtschaftlich und geistig die größten Fortschritte gemacht, derart, daß die Entwicklung neuer politischer Institutionen und rationalerer Forschungsmethoden angeregt wurde. Diese Vorstellung wird immer fragwürdiger. Insbesondere nahm man in den dreißiger Jahren an, die Philosophie und Wissenschaft des 17. Jahrhunderts seien Produkte der Prosperität gewesen; diese Vorstellung ist nicht mehr haltbar. Die Jahre von 1605 bis 1650 waren alles andere als Jahre der Prosperität und der Entspannung; heute rechnet man sie zu den ruhelosesten, ja wildesten Jahren der gesamten europäischen Geschichte. Statt also die moderne Wissenschaft und Philosophie als Produkte der Muße zu betrachten, ist es richtiger, die anerkannte Auffassung auf den Kopf zu stellen und sie als Reaktionen auf eine aktuelle Krise anzusehen.

Wir glaubten auch, nach 1600 sei das Joch der Religion leichter geworden; doch in Wirklichkeit war die theologische Situation um die Mitte des 16. Jahrhunderts weniger belastend als zwischen 1620 und 1660. Trotz seiner radikalen Ideen wurde Nikolaus Kopernikus in den dreißiger und vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts nicht der strengen Kirchendisziplin unterworfen wie Galilei hundert Jahre später. Nach dem Konzil von Trient war die Konfrontation zwischen den protestantischen und katholischen Erben des historischen Christentums von einer neuen Intoleranz geprägt. ›Papisten‹ und ›Ketzer‹ gingen einander an den Hals und machten den Dreißigjährigen Krieg von 1618 bis 1648 zu einem besonders blutigen und brutalen Konflikt. Auf jeden Fall kam es zum kulturellen Bruch mit dem Mittelalter nicht erst im 17. Jahrhundert, sondern gute 100 oder 150 Jahre früher. Vergleicht man den Geist der Denker des 17. Jahrhunderts und den Gehalt ihrer Ideen mit den

emanzipatorischen Ideen der Autoren des 16. Jahrhunderts, dann könnten wir dahin kommen, selbst die wissenschaftlichen und philosophischen Neuerungen des 17. Jahrhunderts weniger als revolutionäre Fortschritte und eher als eine defensive Gegenrevolution anzusehen.

Ein erster konstruktiver Schritt in Richtung auf eine bessere Darstellung der Ursprünge der Moderne sei die Frage, warum diese Vorstellungen bei den Historikern heute nicht mehr so akzeptiert werden wie in den dreißiger Jahren. In den letzten dreißig Jahren hat sich bei den Historikern der Neuzeit eine einhellige Meinung über die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse in Europa zwischen 1610 und 1660 gebildet. Im 16. Jahrhundert erfreute sich Europa einer im wesentlichen ungebrochenen wirtschaftlichen Expansion, und es wurde mit dem Silber aus den südamerikanischen Kolonien Spaniens Kapital akkumuliert; im 17. Jahrhundert kam die Prosperitätsentwicklung völlig zum Stillstand. Es folgten Jahre abwechselnder Depression und Ungewißheit. Im frühen 17. Jahrhundert war das Leben so wenig geruhsam, daß in einem großen Teil des Kontinents die Menschen zwischen 1615 und 1650 damit rechnen mußten, daß ihnen von Fremden, denen bloß ihre Religion nicht gefiel, die Kehle durchgeschnitten oder das Haus niedergebrannt wurde.

Es war alles andere als eine Zeit der Prosperität und Vernunft, man muß eher an den Libanon der achtziger Jahre unseres Jahrhunderts denken. Viele Historiker sagen, ab 1620 sei der Zustand Europas der einer allgemeinen Krise gewesen.

Das Bild von einem Europa, das sich im frühen 17. Jahrhundert in der ›allgemeinen Krise‹ befunden habe, wurde in den fünfziger Jahren von dem französischen Historiker Roland Mousnier entworfen und seitdem von Historikern verschiedener Orientierung und aus so weit voneinander entfernten Ländern wie Skandinavien und Italien, den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion weiterentwickelt. Natürlich lieferten sie verschiedene Deutungen der Krise, doch die Grundtatsachen sind unumstritten. Um 1600 endete die politische Vorherrschaft Spaniens; Frankreich war religiös gespalten; England trieb dem Bürgerkrieg zu. In Mitteleuropa zerfleischten sich die deutschen Kleinstaaten gegenseitig, wobei die katholischen Fürsten von Österreich angeführt und die protestantischen von Schweden unterstützt wurden. Die wirtschaftliche Expansion wurde, von einer Depression abgelöst; von 1619 bis 1622 herrschte eine schwere Wirtschaftskrise. Der internationale Handel ging zurück, und es gab eine weit verbreitete Arbeitslosigkeit, so daß für die Söldnerheere des Dreißigjährigen Krieges ein Menschenreservoir zur Verfügung stand; und alle diese Mißgeschicke wurden durch eine weltweite Klimaverschlechterung mit ungewöhnlich hohem Kohlendioxidgehalt der Atmosphäre verstärkt. (Es war die ›kleine Eiszeit‹ – wie sie in dem Roman *Orlando* von Virginia Woolf beschrieben wird –; die Themse fror in London zu, und auf dem Eis wurden ganze Ochsen gebraten.)

Als Spanien seine unangefochtene Herrschaft über den Südatlantik verlor, wurde die Silberzufuhr unregelmäßig, und das Wachstum der Kapitalbasis Europas kam zum Stillstand. Es kam zu mehreren Pestepidemien; Frankreich war 1630-32 und 1647-49 besonders schwer betroffen, und die Große Pest von 1665 in England war nur die letzte einer Reihe heftiger Epidemien. Eine Reihe kühler und feuchter Sommer wirkte sich stark auf die Nahrungsmittelproduktion aus. Da 80-90% der Bevölkerung von der Landwirtschaft abhängig waren, kam es zu verbreitetem Elend und Landflucht. Vor allem in den marginalen höher gelegenen Gebieten (so erfährt man) gingen die Getreideerträge ab 1615 ständig zurück; ganze

Dörfer wurden verlassen, und die Bevölkerung der von Krankheiten heimgesuchten Slums nahm zu. Bei diesen Katastrophen bildeten die Vereinigten Provinzen der Niederlande (Holland) die einzige Ausnahme, sie erlebten ein goldenes Zeitalter, als das übrige Europa besonders schlimme Zeiten durchmachte.

Trotz dieser Einhelligkeit der Historiker nehmen überraschend wenige Darstellungen der Wissenschaft und Philosophie des 17. Jahrhunderts dieses Urteil zur Kenntnis. Statt dessen legen sie weiter die angebliche Prosperität und Entspanntheit des frühen 17. Jahrhunderts als eindeutig und bekannt zugrunde. Man lese Band IV von *The New Cambridge Modern History*, der das späte 16. und frühe 17. Jahrhundert umfaßt, und man wird finden, daß alle Beiträge außer einem fragen, wie sich die Religionskriege, vor allem der Dreißigjährige Krieg, auf die jeweiligen Sachgebiete auswirkten. Als einziger übergeht der Beitrag über die Wissenschaft des 17. Jahrhunderts diese brutalen Konflikte und läßt die Aufgaben der Naturwissenschaft autonom, allein aus deren inneren Bedingungen entstehen.

Unsere zweite frühere Vorstellung ist historisch nicht besser begründet. Jeder Gedanke, die kirchlichen Einschränkungen und Kontrollen seien im 17. Jahrhundert gelockert worden, ist falsch; eher ist noch das Gegenteil wahr. Das Papsttum verwarf alle Versuche der protestantischen Reformatoren, die Institutionen und Praktiken des Christentums von innen her zu verändern, es wählte die direkte Konfrontation und warf den Protestanten Kirchenspaltung vor. Diese Politik wurde im späten 16. Jahrhundert nach dem Konzil von Trient eingeleitet, erreichte aber ihren Höhepunkt nach 1618 mit dem Blutbad des Dreißigjährigen Krieges. Von da an gab es keine Gnade für Rückfällige mehr. Die theologischen Bindungen waren nicht lockerer, sondern strenger und einschneidender. Es gab nicht mehr, sondern weniger Möglichkeiten der kritischen Diskussion der Lehre. Die Notwendigkeit, die Reihen fester zu schließen und den Katholizismus gegen die protestantischen Ketzer zu verteidigen, war die erste Gelegenheit, um die Hauptlehren jeder Diskussion auch seitens der überzeugtesten Anhänger zu entziehen. Die Unterscheidung zwischen ›Lehren‹ und ›Dogmen‹ wurde vom Konzil von Trient erfunden; der Katholizismus der Gegenreformation war also in einer Weise dogmatisch, wie es das vorreformatorische Christentum etwa eines Thomas von Aquin nie hätte sein können. Der theologische Druck auf Wissenschaftler und andere geistige Neuerer nahm in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht ab, sondern *verstärkte sich*. Und so war es nicht nur auf katholischer Seite; auch bei den Protestanten waren viele Calvinisten und Lutheraner ebenso streng und dogmatisch wie irgendein Jesuit oder Jansenist.

Die dritte Vorstellung ist bestenfalls eine Halbwahrheit. Im 17. Jahrhundert soll die Ausbreitung der Bildung und Belesenheit den Laien zunehmenden Einfluß auf die europäische Kultur verschafft und damit zum Abbau des kirchlichen Monopols in Wissenschaft und Gelehrsamkeit beigetragen haben. In vielen Ländern sei die kirchliche Kultur sogar vom Mittelpunkt der nationalen Szene verdrängt worden. Aber dieser Wandel war nichts Neues. Um 1600 hatte es gedruckte Bücher schon über ein Jahrhundert lang gegeben. Jeder Gedanke, die moderne Literatur – im Gegensatz zur modernen Wissenschaft oder Philosophie – sei erst nach 1600 zu nennenswerterem Einfluß gelangt, ist unhaltbar. In dieser Beziehung waren Galilei und Descartes späte Produkte von Wandlungen, die in Westeuropa um 1520 und in Italien noch erheblich früher schon voll im Gange waren. Die kulturelle Welt der Jahre nach 1630, verkörpert durch Männer wie Blaise Pascal und Jean Racine, John Donne und Thomas Browne,

hatte ihr eigenes Profil. Doch stellt man diese Kultur der Mitte des 17. Jahrhunderts neben die der Humanisten des 16. Jahrhunderts – von Autoren wie Desiderius Erasmus oder François Rabelais, William Shakespeare, Michel de Montaigne oder Francis Bacon –, so kann man kaum noch behaupten, die Laienkultur des 17. Jahrhunderts sei ausschließlich ein Produkt der Moderne gewesen.

Der Buchdruck eröffnete den Laien die klassische Tradition der Gelehrsamkeit und, war damit eine wichtige Quelle der Moderne. Doch er begann schon lange Früchte zu tragen, ehe die Protestanten und Katholiken ihre spätere Feindschaft entwickelten, und die Härte des Konzils von Trient drängte die weniger polemischen Anliegen des 16. Jahrhunderts in den Hintergrund. Der Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert (von *Pantagruel* zu *Pilgrim's Progress*, von den *Essais* Montaignes zu Descartes' *Meditationen* und von Shakespeare zu Racine) brachte allenfalls eine Einschränkung der Interessengebiete und eine Verengung der geistigen Horizonte, nicht zuletzt auch der ›Erwartungshorizonte‹. Noch in den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts erwartete Francis Bacon für die Menschheit eine Zukunft, deren Zeitskala keine klaren Grenzen hatte. Vierzig Jahre später waren ernsthafte Denker in England mit den Würdenträgern des Commonwealth des Glaubens, die Welt Gottes liege in ihren letzten Zügen, das ›Weltende‹ sei buchstäblich ›nahe herbeigekommen‹ und werde durch eine Apokalypse wahrscheinlich um das Jahr 1657 herum vollendet. Als Andrew Marvell mindestens halb im Scherz seine »Ode to [his] Coy Mistress« schrieb:

Had we but world enough and time,
This coyness, Lady, were no crime...
But at my back I always hear
Time's winged chariot hurrying near,

Ode an die spröde Geliebte.
Ach, hätten wir nur Welt genug und Zeit,
Ich hätt' nichts gegen Eure Sprödigkeit...
Doch ständig hör ich hinter mir mit Grausen
Die Zeit auf ihrem Wagen näher sausen,

verstanden seine Leser alle Anspielungen auf die ›Bekehrung der Juden‹ und das übrige als Widerhall der Mode gewordenen Beschäftigung mit den Prophezeiungen der Offenbarung des Johannes.

Wir müssen nicht nur die historischen Annahmen der anerkannten Darstellung überprüfen, wonach das 17. Jahrhundert eine Zeit der gewaltigen Verbesserung der Arbeitsbedingungen für die Wissenschaften war, sondern auch den tieferen Glauben, die Wissenschaft und Philosophie des 17. Jahrhunderts habe sich aus einer ursprünglichen Hinwendung zur Rationalität und den Forderungen der Vernunft entwickelt. Dieser Glaube ist in zweierlei Hinsicht irreführend. Für Aristoteles waren Theorie und Praxis Gegenstände einer rationalen Analyse, die von einem Gebiet zum anderen verschieden war. Er erkannte, daß die Argumentation, die für verschiedene Fragen relevant ist, von der Art dieser Fragen abhängt und in verschiedenem Maße formal und gewiß ist; was in der klinischen Medizin ›vernünftig‹ ist, ist anders zu beurteilen als das, was in der geometrischen Theorie ›logisch‹ ist. Die Philosophen und Wissenschaftler des 17. Jahrhunderts folgten dagegen dem Beispiel Platons. Sie beschränkten die ›Rationalität‹ auf

theoretische Argumente, die eine quasi-geometrische Gewißheit oder Notwendigkeit erreichen; für sie war daher die theoretische Physik ein Gebiet für rationale Untersuchungen und Diskussionen, wie es die Ethik und das Recht nicht waren. Statt sich mit ›vernünftigen‹ Verfahren aller verschiedenen Arten zu beschäftigen, hofften Descartes und seine Nachfolger letztlich alle Gebiete in irgendeine formale Theorie einordnen zu können; und da sie sich nur von formal gültigen Beweisen beeindrucken ließen, kam es dahin, daß sie die Sprache der Vernunft selbst – vor allem zentrale Wörter wie ›Vernunft‹, ›rational‹ und ›Rationalität‹ – in subtiler, aber folgenreicher Weise veränderten.

Die Begründer der modernen Wissenschaft waren auch nicht theologisch indifferent oder agnostisch – geschweige denn Atheisten. Newton war darüber befriedigt, daß seine Physik »bei nachdenklichen Menschen den Glauben an eine Gottheit befördern« könne. Das war nicht einfach eine aufgesetzte phantastische Deutung seiner Arbeit, sondern rührte daher, daß eines ihrer Ziele die Rechtfertigung seiner arianischen theologischen Auffassungen war, also der Lehre des Arius, des Hauptgegners des Athanasius – dessen Dreieinigkeitslehre auf dem Konzil von Nizäa im 4. Jahrhundert für orthodox erklärt wurde. Damit fiel Newton unter den Wissenschaftlern des 17. Jahrhunderts keineswegs aus dem Rahmen. Auch Robert Boyle schrieb seiner wissenschaftlichen Arbeit gern einen frommen Zweck zu, nämlich daß sie Gottes Wirken in der Natur erkennen lasse (deshalb nannte er sich einen ›christlichen Virtuosen‹ [lat. *virtus* = Tugend, d. Üb.]), und Gottfried Wilhelm Leibniz erlegte den physikalischen Erklärungsmustern theologische Einschränkungen auf, wie sie strenger kein mittelalterlicher Theologe hätte fordern können.

Der folgende Gesichtspunkt wird für uns später von Bedeutung sein. Ein Ziel der Philosophen des 17. Jahrhunderts bestand darin, alle ihre Fragen *kontextunabhängig* zu formulieren; unser Verfahren dagegen wird in der *Rekontextualisierung* der Fragen bestehen, auf deren Dekontextualisierung diese Philosophen am stolzesten waren. Die Auffassung, die moderne Wissenschaft habe sich von Anfang an auf rationale, völlig unmetaphysische und untheologische Argumente gestützt, ging ebenfalls davon aus, daß die Prüfung der ›Rationalität‹ in allen Kontexten oder allen Situationen jeweils dieselbe sei; das heißt, daß man ohne weitere Untersuchung wissen könne, welche Argumente auf irgendeinem Gebiet oder zu irgendeiner Zeit rational seien, indem man die aus unserer Erfahrung gewohnten auf sie überträgt. Wir dagegen werden nicht davon ausgehen, man wisse im voraus, welche Fragen die Autoren des 16. oder 17. Jahrhunderts damals als ›rational‹ ansahen oder was für Argumente für sie Gewicht hatten; sondern wir werden nach Beweismaterial dafür suchen, worum es in ihren Untersuchungen *tatsächlich* ging.

Unsere Überprüfung der Standarddarstellung der Moderne begann mit einer Betrachtung der ihr zugrundeliegenden historischen und philosophischen Voraussetzungen, von denen sich viele für uns als übertrieben oder als rundweg falsch herausgestellt haben. Wie macht sich nun im Lichte dieser Überprüfung die anerkannte Sichtweise aus? Offenbar ist es an der Zeit, jeden Gedanken daran aufzugeben, daß das 17. Jahrhundert ein Zeitalter – und zwar das erste – gewesen sei, in dem die gelehrten Laien in Europa so viel Wohlstand, Ruhe und Freiheit von kirchlicher Bevormundung genossen, daß sie eigenständige Ideen hervorbringen konnten; und es ist auch an der Zeit, unsere Darstellung des Übergangs von der mittelalterlichen zur modernen Welt auf eine wirklichkeitsnähere Grundlage zu stellen. Es muß eine bessere Möglichkeit geben zur

Abgrenzung zwischen diesen beiden Epochen und zur Vermeidung der Verwirrungen, die in unserer heutigen Vorstellung von der Moderne enthalten sind. Eine unserer Aufgaben ist also die Skizzierung einer berichtigten Darstellung; die diese Verwirrung vermeiden und damit die Standarddarstellung ablösen kann.

Doch das ist nur eine von zwei einander ergänzenden Aufgaben. Seit den fünfziger Jahren, als Roland Mousnier über die ›allgemeine Krise‹ des 17. Jahrhunderts schrieb, sollte völlig klar sein, daß Galilei und Descartes nicht in einer Zeit des Wohlstands gearbeitet haben. Doch man wußte schon in den zwanziger und dreißiger Jahren genug, um zu erkennen (wenn man sich nur darum gekümmert hätte), daß die Standarddarstellung unhaltbar war. Die Statistiken der Rezession und Depression in den Jahren nach 1618 wurden erst in den letzten zwanzig Jahren veröffentlicht, aber kein Autor der dreißiger Jahre kann für sich in Anspruch nehmen, nichts vom Prozeß Galileis, dem Dreißigjährigen Krieg oder dem Renaissance-Humanismus etwa eines Erasmus und Rabelais, Montaigne und Shakespeare gewußt zu haben. Es ist daher für uns jetzt an der Zeit, zu fragen, warum der Doppelmythos von der ›rationalen‹ Moderne und der ›modernen‹ Rationalität, der noch heute für viele überzeugend ist, bei den Philosophen und Wissenschaftshistorikern nach 1920 so großen Anklang fand. Wie jede historische Tradition, ist die Standarddarstellung der Moderne die Darstellung einer vergangenen Episode als *Spiegelbild* in einem späteren Spiegel; als solches kann sie Erkenntnisse über die Epoche selbst wie auch über die Autoren vermitteln, die diesen bestimmten Rückspiegel benutzt haben.

Beide Seiten dieser Beziehung erfordern hier unsere Aufmerksamkeit. Wenn wir zu einer ausgewogenen Beurteilung der Ansprüche der Moderne kommen wollen, müssen wir diese beiden Aufgaben im Gleichgewicht halten. Einerseits können wir die Vorstellungen des 20. Jahrhunderts von der Moderne nur dann mit Recht kritisieren, wenn wir die wirklichen historischen Tatsachen über die Ursprünge des modernen Zeitalters ernster nehmen. Andererseits können wir unsere historischen Fragen über diese Epoche nur dann genauer stellen, wenn wir die besonderen Perspektiven – ja auch die Verzerrungen – berücksichtigen, die in die anerkannte Darstellung durch die falschen historischen und philosophischen Voraussetzungen eingingen, die wir in dieser ersten Überprüfung betrachtet haben. Während wir unsere historische Darstellung der Moderne berichtigen lernen, wollen wir mindestens nebenbei auch einen Blick auf unseren eigenen historiographischen Spiegel werfen und so zu einem besseren Verständnis seiner speziellen Perspektiven kommen. Und wenn wir uns an die Beseitigung der Verzerrungen dieses Spiegels machen, wollen wir alle dabei sich etwa ergebenden Entdeckungen im Auge behalten, die zeigen, in welchen Kontexten und Verhältnissen eigentlich die Züge ›modernen‹ Lebens und Denkens, ›moderner‹ Gesellschaft und Kultur tatsächlich zum erstenmal in der Geschichte Westeuropas und Nordamerikas auftraten.

Die Modernität der Renaissance

Der erste Schritt der Entwicklung unserer berichtigten Darstellung der Ursprünge der Moderne muß ein neuer Rückblick auf die Renaissance sein. Als historische Epoche macht die Renaissance dem auf Genauigkeit bedachten Chronologen einige Schwierigkeiten. Sie erlebte die ersten Keime vieler ›moderner‹ Entwicklungen, brachte aber wenig grundlegende Wandlungen der politischen und institutionellen Formen des ›mittelalterlichen‹ Europas und

warf sie sicher nicht über Bord. In der bekannten dreiteiligen Chronologie der europäischen Geschichte Antike, Mittelalter, Neuzeit – fällt die Renaissance irgendwo auf die Grenze zwischen der zweiten und der dritten Epoche. Daher müssen sie die Historiker, die an dieser herkömmlichen Einteilung festhalten, entweder als eine Erscheinung des ›Spätmittelalters‹ oder eine Vorwegnahme der ›Neuzeit‹ behandeln.

Macht das einen Unterschied? Die Renaissance war offenbar eine Übergangsphase, in der die Keime der Moderne aufgingen, ohne aber den Punkt zu erreichen, daß sie zu einer Bedrohung oder noch Schlimmerem der anerkannten Strukturen der politischen Gesellschaft wurden. Viele führende Figuren der Kultur der Spätrenaissance von Leonardo da Vinci (1452-1519) bis Shakespeare (1564-1616) arbeiteten unter Verhältnissen, die noch viel Mittelalterliches an sich hatten und die eigentlichen Kennzeichen der Moderne noch nicht vollständig ausgebildet hatten. Das ist in keiner Weise eine Überraschung; und für unsere Zwecke können wir ohne weiteres eine gewisse Überschneidung zwischen der ›spätmittelalterlichen‹ und ›frühmodernen‹ Geschichte Europas zugrunde legen. Unsere Definition spielt also *nur dann* eine Rolle, wenn wir es so wollen; und es ist eine der Seltsamkeiten bei den Vertretern der herkömmlichen Auffassung, daß sie *darauf bestehen*, den Beginn der Moderne erheblich über das Jahr 1600 hinaus zu verschieben. (Indem sie etwa Galilei zur entscheidenden Figur für den Beginn der modernen Wissenschaft machen, bezeichnen sie die Arbeiten seiner wissenschaftlichen Vorgänger als ›mittelalterliche‹ Mechanik.) Das lenkt aber leicht von einem wichtigen Wandel in der Richtung der theoretischen und künstlerischen, literarischen und wissenschaftlichen Arbeit in den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts ab oder verdeckt ihn sogar, einen Wandel, den wir als einen der entscheidenden Schritte im Sinne unserer berichtigten Darstellung erkennen werden.

Liest man heute im 15. Jahrhundert geborene Autoren wie Desiderius Erasmus (geb. 1467) oder François Rabelais (geb. 1494), so tritt ihre ›Modernität‹ nicht ohne weiteres zutage; doch niemand bezweifelt, daß uns Autoren wie Michel de Montaigne (geb. 1533) und William Shakespeare (geb. 1564) über die Jahrhunderte hinweg ganz unmittelbar ansprechen können. Wir werden uns also hier nicht auf das 17. Jahrhundert beschränken, sondern fragen, ob die moderne Welt und Kultur nicht zwei wohlbestimmte Ursprünge statt eines einzigen habe, deren erster (die literarische oder humanistische Phase) dem zweiten um ein Jahrhundert vorausging. Folgen wir diesem Gedanken und führen wir die Anfänge der Moderne auf die nordeuropäischen Autoren der Spätrenaissance des 16. Jahrhunderts zurück, so müssen wir feststellen, daß sich in der *zweiten*, wissenschaftlichen und philosophischen Phase von 1630 an viele Europäer von den wichtigsten Themen der *ersten*, literarischen oder humanistischen Phase abwandten. Nach 1600 verschob sich der Schwerpunkt des geistigen Interesses von den menschlichen Fragen jener humanistischen Autoren des späten 16. Jahrhunderts in strengere, ja dogmatischere Richtungen. Einiges muß hier erklärt werden. Zunächst ist zu fragen, wie weit die späteren Wissenschaftler und Philosophen die Werte der älteren humanistischen Gelehrten ausdrücklich *ablehnten* und wie weit sie sie stillschweigend voraussetzten. Und soweit sie sich von diesen Werten wirklich abwandten, wäre zu fragen, wie weit mit der Geburt der modernen Philosophie und der exakten. Wissenschaften eine richtige Gegenrenaissance verbunden war.

Viele Wissenschafts- und Philosophiehistoriker werden solche Fragen ketzerisch finden, doch der Ideengeschichte sind sie an keinem Punkte fremd. Der Gedanke, das 17. Jahrhundert habe

eine Umkehrung der Renaissance-Werte gebracht, ist durchaus schon geäußert worden. So bezeichnete Eugenio Battisti bei seiner Darstellung der italienischen Ideengeschichte des 16. Jahrhunderts den Konservatismus des Konzils von Trient als ›antirinascimento‹, und Hiram Haydn bezeichnete die literarischen und theoretischen Wandlungen im England des 17. Jahrhunderts als ›Gegenrenaissance‹. Die Wissenschaftshistoriker dagegen nehmen den Gedanken viel weniger ernst, die Rationalisten des 17. Jahrhunderts hätten einen strategischen Rückzug von den Errungenschaften des Renaissance-Humanismus angetreten, oder ihre Theorien hätten teilweise auf einer destruktiven Kritik an dessen zentralen Werten beruht. Auch in den gängigen Darstellungen der Philosophiegeschichte spielt dieser Gedanke keine wichtige Rolle; nur wenige einschlägige Historiker erwägen auch nur die Möglichkeit einer Verbindung zwischen dem Richtungswandel der Kultur im 17. Jahrhundert und der größeren wirtschaftlichen und sozialen Krise dieser Zeit.

Vergleicht man die Forschungsaufgaben der Philosophie nach 1640 mit denen ein Jahrhundert zuvor, so stößt man auf erhebliche Veränderungen. Vor 1600 waren theoretische Untersuchungen und konkrete, praktische Fragen etwa, unter welchen speziellen Bedingungen es moralisch annehmbar ist, daß ein Souverän einen Krieg führt, oder daß ein Untertan einen Tyrannen ermordet – gegeneinander ausgewogen. Ab 1600 dagegen widmeten sich die meisten Philosophen Fragen der abstrakten, allgemeingültigen Theorie und klammerten solche konkreten Fragen völlig aus. Ein philosophischer Stil, der Fragen der lokalen, zeitgebundenen Praxis und der allgemeingültigen, zeitlosen Theorie gleichermaßen im Auge behielt, ging in einen Stil über, der nur noch Fragen der allgemeingültigen, zeitlosen Theorie als Aufgaben der ›Philosophie‹ gelten ließ.

Was nun die Renaissance betrifft, was waren die Hauptfragen für den gebildeten Laien des 16. Jahrhunderts in Ländern wie Frankreich oder Holland? Wie wurde hier die Arbeit der älteren italienischen Renaissancegelehrten und -künstler des 15. Jahrhunderts und der späteren Gelehrten Nordeuropas weitergeführt? Bei der Beschreibung dieser Verhältnisse müssen wir ein Wort gebrauchen, das heute, wenn nicht bei Europäern, so doch zumindest bei vielen Amerikanern falsche Assoziationen weckt. Die Laienkultur des europäischen 16. Jahrhunderts war in einem weiten Sinne humanistisch, daher ist es natürlich, wenn wir die Autoren dieser Zeit als ›Renaissance-Humanisten‹ bezeichnen; doch heute benutzen fundamentalistische Christen das Allerweltswort ›säkularer Humanismus‹ als Modewort, so daß manche Leser meinen könnten, die Renaissance-Humanisten hätten dem Christentum feindlich gegenübergestanden und seien möglicherweise antireligiös oder geradezu Atheisten gewesen.

Das ist aber keineswegs der Fall; die führenden Gestalten jener Zeit betrachteten sich im Lichte gewissenhafter Selbstprüfung als aufrichtig religiös. Erasmus schrieb einen Essay *Lob der Torheit*, in dem er den Dogmatismus verspottete; doch er stand loyal zur traditionellen Kirche und war gleichzeitig einer der geschätztesten Briefpartner Martin Luthers. Nichts hätte ihn mehr befriedigt, als wenn er seinen deutschen Freund hätte überreden können, den Reformeifer nicht so weit zu treiben, daß es kein Zurück mehr gab. (Als freundlicher Kritiker, so bemerkte er, habe er oft die ruhige und private Argumentation wirksamer gefunden als die öffentliche Konfrontation; doch Luthers Blut war in Wallung, und Erasmus konnte ihn nicht überzeugen.) Michel de Montaigne, der noch ein Kind war, als Erasmus in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts starb, kritisierte theologische Gewißheitsansprüche in ähnlichem Geiste als

anmaßend und dogmatisch. Doch auch er betrachtete sich als guten Katholiken, und bei einem Besuch in Rom fühlte er sich berechtigt, um eine Audienz beim Papst nachzusuchen.

Der ›säkulare Humanismus‹ der Fundamentalisten ist in Wirklichkeit ein Hirngespinnst. Der Aufstieg eines lebensnahen Humanismus und der Geisteswissenschaften im 15. und 16. Jahrhundert vollzog sich *innerhalb* einer europäischen Kultur, die immer noch vorwiegend christlich war; die Humanisten leisteten sogar wichtige Beiträge zur Reformation, nicht nur protestantische Humanisten wie Johannes Calvin, sondern auch Humanisten aus dem Bereich der katholischen Kirche.

Gewiß, die Schriften der Renaissance-Humanisten von Erasmus bis Montaigne waren von einer Weltoffenheit und skeptischen Toleranz geprägt, die neue Züge dieser neuen Laienkultur waren. Ihre Denkweisen richteten sich nicht nach pastoralen oder kirchlichen Anforderungen; sie betrachteten die menschlichen Angelegenheiten mit einem offenen, nicht verurteilenden Blick, der sie zu ehrlichem praktischem Zweifel am Wert der ›Theorie‹ für die menschliche Erfahrung führte – sei es in der Theologie, der Naturphilosophie, der Metaphysik oder der Ethik. Ihre Kritik war ihrem Geiste nach der Religionsausübung nicht feindlich, solange diese von einem angemessenen Sinn für die Grenzen der praktischen und theoretischen Fähigkeiten des Menschen begleitet war. Sie mochten aber keinen intellektuellen Dogmatismus, der Streitfragen über Liturgie oder Lehre auf eine Ebene hob, auf der sie zu politischen Streitfragen oder gar zu Fragen auf Leben und Tod werden konnten.

Die Humanisten hatten besonderen Grund, die Religionskriege, die im ganzen 16. Jahrhundert mit der Vertiefung des Gegensatzes zwischen den beiden Zweigen des westlichen Christentums an Heftigkeit zunahmen, zu beklagen, zu verurteilen und zu versuchen, ihnen die Spitze zu nehmen. Schon die menschliche Bescheidenheit, so argumentierten sie, mußte nachdenkliche Christen belehren, wie begrenzt ihre Fähigkeit zur Erreichung unbezweifelbarer Wahrheit oder unbedingter Gewißheit in allen Fragen der Lehre sei. Wie Etienne Pasquier voraussah, bestand die Gefahr, daß Fragen der Lehre in den Dienst weltlicher politischer Interessen gestellt und zu Kriegsgründen gemacht wurden; bereits in den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts beklagte er, daß die beiden Seiten sich nur noch *Schimpfnamen an den Kopf warfen* die ›Papisten‹ den ›Ketzer‹ und umgekehrt –, und er sagte richtig voraus, daß das zu Katastrophen führen werde.

Die theologische Bescheidenheit der Humanisten verdankte natürlich viel der Wiederbelebung der klassischen Gelehrsamkeit und Literatur. Ein großer Teil der griechischen und lateinischen Wissenschaft stand schon den mittelalterlichen Gelehrten und Juristen zur Verfügung; in Jurisprudenz und Ethik, Logik und Rhetorik, Medizin und Philosophie rekonstruierten kirchliche Gelehrte im 13. und 14. Jahrhundert das in der Antike vor allem von Aristoteles entwickelte Ideengerüst, und sie hatten einen ernsthaften Begriff von seinem Vorgänger Platon und von den Stoikern, Cicero und Quintilian nach ihm. Als Ordensleute interessierten sich diese mittelalterlichen Gelehrten weniger für die Historiker Thukydides und Livius und noch weniger für die athenischen Dramatiker, seien es die Schöpfer von Tragödien wie Aeschylos und Sophokles oder von Komödien wie Aristophanes. Sie waren einigermaßen vertraut mit der lateinischen Lyrik und Epik von Horaz und Vergil bis Ovid und Catull, weniger mit den griechischen und römischen Biographien oder politischen Texten und mit den Erinnerungen und Reflexionen der spätlateinischen Autoren, ausgenommen natürlich die *Bekenntnisse* des Augustinus.

Der Grund ist nicht schwer zu erkennen. In der modernen Epoche finden die Romanschriftsteller und Dichter ihre Stoffe in der ganzen Vielfalt der menschlichen Angelegenheiten; doch für die mittelalterlichen Gelehrten hatten diese wenig Bedeutung. Die Menschen waren sündhaftig und fehlbar auf Weisen, die spätere Leser faszinierend fanden; doch für die mittelalterlichen Kirchenleute und Lehrer wurden die Menschen dadurch als Gegenstände der Literatur *weniger* interessant und nicht etwa *interessanter*. Welchen Sinn hätte es gehabt, die verschiedenen Formen menschlicher Sündhaftigkeit und Fehlbarkeit darzustellen, geschweige denn zu feiern? Die *Bekenntnisse* des Augustinus haben autobiographische Form, doch ihr Thema ist immer noch das *Bekenntnis*: er schwelgt in der Darstellung seiner wilden Jugend, um die göttliche Gnade in um so helleres Licht zu rücken, die ihm die Möglichkeit gab, zu bereuen und seine Seele zu retten.

Zur Zeit der Renaissance stand dann die noch fehlende antike Literatur und Wissenschaft dem Leser zur Verfügung. Dazu gehörte die letzte, vernachlässigte Schule der griechischen Philosophie, die epikureische, die mit der Wiederentdeckung des Gedichts *De rerum natura* des Lukrez wieder an den Tag kam. Auch Geschichte und Drama, Memoiren und Erinnerungen – vor allem von Plinius, Sueton und Mark Aurel – gehörten dazu, wie auch politische Biographien wie die in Plutarchs *Lebensdarstellungen*. Auch die Dichtung der klassischen Antike gewann eine neue Bedeutung für die Laien, zuerst in den italienischen Stadtstaaten mit Dante und Ariost, dann auch in Nord- und Westeuropa. Im Anschluß an George Sarton beurteilen viele neuere Wissenschaftshistoriker die Vorherrschaft des Aristoteles in der mittelalterlichen Philosophie negativ, doch die Gründe dafür sind heute nicht mehr gültig. Die mittelalterlichen Gelehrten und Lehrer verdankten der Aristotelischen Ethik, Politik und Rhetorik etwas Entscheidendes: seine Aufgeschlossenheit für die ›Umstandsbedingtheit‹ praktischer Fragen, etwa auf dem Gebiet der medizinischen Diagnose, der juristischen und der moralischen Verantwortlichkeit. Die Wiederentdeckung der antiken Geschichte und Literatur stärkte nur ihren Sinn für die kaleidoskopartige Vielfalt und Kontextabhängigkeit der menschlichen Angelegenheiten. Die ganzen früher ignorierten Formen der Fehlbarkeit wurden jetzt gefeiert als einnehmende grenzenlose Konsequenzen des menschlichen Charakters und der menschlichen Persönlichkeit. Die Leser wollten sie nicht mehr negativ kommentiert sehen, wie kasuistische Autoren es taten, sondern erkennen, was das menschliche Verhalten bewundernswert oder kritikwürdig, edel oder selbstsüchtig, vorbildlich oder lächerlich machte. Zum erstenmal wurde der Boden bereitet für eine Umorientierung der Erzählkunst (die früher in der juristischen Kasuistik oder in der Moraltheologie eine Rolle gespielt hatte) zum ›Charakterroman‹ und anderen neuen Literaturgattungen.

Die Renaissancegelehrten beschäftigten sich ebenso mit kontextabhängigen Fragen der medizinischen, juristischen oder moralischen Praxis wie mit zeitlosen, allgemeingültigen Fragen der philosophischen Theorie. In ihren Augen war die rhetorische Analyse von Argumentationen, die sich auf die Darstellung von Fällen und den Charakter des Publikums konzentrierte, etwas ebenso Lohnendes – ja, ebenso Philosophisches – wie die formale Analyse ihrer inneren Logik; Rhetorik und Logik waren für sie einander ergänzende Disziplinen. Das Nachdenken über die Beschaffenheit im einzelnen und die Umstände konkreter menschlicher Handlungen – die Betrachtung ihres moralischen Wertes als eines ›Falles‹ stand ebenso im Vordergrund wie abstrakte Fragen der ethischen Theorie; in ihren Augen ergänzten auch

Kasuistik und formale Ethik einander. Manche Leser des 16. Jahrhunderts waren von theoretischen Spekulationen fasziniert, gelegentlich mit neuplatonischen oder »naturmagischen« Anklängen. Doch dieser spekulative Strang ging Hand in Hand mit einem Sinn für die Vielfalt der konkreten Erfahrung, für die empirische Untersuchung von Naturerscheinungen (wie des Magnetismus) und für die verschiedenen Zweige der Naturgeschichte.

Die Ergebnisse waren in gewissem Maße chaotisch und zeigten die unauflösliche Widersprüchlichkeit, derentwegen Sokrates vor langer Zeit an der Möglichkeit vernünftiger Übereinstimmung bezüglich der natürlichen Welt verzweifelt war. Im Europa des 16. Jahrhunderts ebenso wie im klassischen Athen empfanden manche Gelehrten das als irrationalen Wirrwarr, was andere als geistigen Reichtum begrüßten. Für den Augenblick – so Montaigne – war es deshalb das beste, sich des Urteils in Fragen der allgemeinen Theorie zu enthalten und sich auf die Sammlung eines reichen Materials über die natürliche Welt wie über die menschlichen Angelegenheiten zu konzentrieren, wie wir sie in unserer wirklichen Erfahrung vorfinden. Diese Achtung vor den rationalen Möglichkeiten der menschlichen Erfahrung war ein Hauptverdienst der Renaissance-Humanisten, doch sie hatten auch ein feines Gefühl für die *Grenzen* der menschlichen Erfahrung. Sie meinten, denen, die durch das Vertrauen in die Erfahrung Mut bekämen, die Vielfalt der Verhaltensweisen und Motive zu beobachten und zu bedenken, »sei nichts Menschliches fremd«, und sie gingen mit solcher Detailtreue ans Werk, wie es damals etwas Neues war und selten wieder erreicht wurde; die politischen Analysen Niccolò Machiavellis und die Dramen William Shakespeares gehören zu unserem daraus erwachsenen dauernden Erbe. Im 14. Jahrhundert hatten die anerkannten Denkweisen neue Ideen zum Charakter des Menschen und seinen Motiven noch eingeschränkt; in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts erlegten sie dem Schöpfer eines Othello und Hamlet, eines Shylock und einer Portia, einer Julia und einer Lady Macbeth keine Beschränkungen mehr auf.

Die Berichte der europäischen Entdecker verstärkten die Neugier der Humanisten auf dem Gebiet der menschlichen Motive und Handlungen. Im 16. Jahrhundert wuchs eine Lust am Exotischen und eine Faszination von anderen Lebensformen, die zu vielen späteren philosophischen Diskussionen einen Kontrapunkt abgaben. (Noch im 18. Jahrhundert fanden es Montesquieu und Samuel Johnson nützlich, ungewöhnliche Ideen dadurch zu präsentieren, daß sie sie den Bewohnern entfernter Länder wie Abessiniens oder Persiens in den Mund legten.) Die Zugänglichkeit der Vielfalt von Kulturen stellte ihre Verpflichtung auf gewissenhaftes Mitteilen der unmittelbaren Erfahrung auf die Probe. Exotische Völker können als Primitive; Wilde oder Untermenschen, ihre Denk- und Lebensweisen als ketzerisch, heidnisch oder chaotisch hingestellt werden; diese Möglichkeit steht denen immer offen, die schon im voraus Bescheid wissen. Man kann aber auch diese neuen und exotischen Entdeckungen dem Fundus an Zeugnissen über die Menschheit und das menschliche Leben hinzufügen und damit unsere Sympathie so erweitern, daß der anerkannte Verstehensrahmen die Reichtümer der Völkerkunde aufnehmen kann; diese Haltung war für die Laien-Humanisten des europäischen 16. Jahrhunderts kennzeichnend. Doch an diesem Punkt unterschieden sich geistliche und weltliche Autoren nie. Als etwa die *conquistadores* in Südamerika die Eingeborenen versklaven wollten, verteidigte Pater Bartolomeo de las Casas ihre Menscheneigenschaft und bat den Papst, sie vor dem Sklavenhandel zu schützen. Und der Jesuit P. Matteo Ricci, der Ende des 17.

Jahrhunderts nach Peking geschickt wurde, nahm dort das Leben und die Gewohnheiten eines Mandarins an und lehrte eine chinesische Gemeinde das Christentum auf eine Weise, die ihren Traditionen entsprach und sie nicht verdamnte. Was Montaigne betrifft, so reiste er wohl kaum weiter als nach Rom, aber auch er sammelte eifrig völkerkundliche Berichte und erweiterte seine persönliche Erfahrung durch Gedanken über Nacktheit und Kannibalismus, die bis dahin bloß als schändlich galten.

In der Philosophie selbst wirkte sich die Achtung der Humanisten für Komplexität und Vielfalt anders aus. Die Naturforscher freuten sich an der Fülle der göttlichen Schöpfung, doch wer nach umfassenden Systemen der physikalischen Theorie in der menschlichen Erfahrung suchte, wurde enttäuscht. Bei den sehr verschiedenartigen Ideen, die in der geistigen Welt des 16. Jahrhunderts umliefen, konnte niemand die Fragen der Physik auf einen überzeugenden Nenner bringen, und jeder konnte glauben, was er wollte. In der Naturphilosophie wurden die Humanisten – wie einst Sokrates – zu einer ausgesprochenen Skepsis getrieben. In dieser Beziehung ist die Haltung Montaignes in seinem längsten und am deutlichsten philosophischen Essay – der »Apologie für Raimond Sebond« – typisch, wenn auch stellenweise extrem. Montaigne betrachtete die Fülle von Lehren, die die Schriftsteller des 16. Jahrhunderts zur Erklärung der Naturerscheinungen herangezogen hatten, mit dem gleichen Blick wie einst Sokrates seine Vorgänger in Elea und Jonien und sah in dem Versuch, theoretische Einhelligkeit über die Natur zu erzielen, ein Ergebnis menschlicher Anmaßung und Selbsttäuschung. Diese Skepsis im Hinblick auf die Möglichkeiten der Wissenschaft ging weit über die Ideen seines jüngeren Bewunderers und Nachahmers Francis Bacon hinaus. Bacon hielt sich eine langfristige Hoffnung auf Übereinstimmung bezüglich der natürlichen Welt offen. Doch seine Beobachtungsmethoden und ihre Verwendung bei der Entwicklung neuer Theorien blieben der Alltagserfahrung nahe; sie konnten bei weitem nicht die für die Physik des 17. Jahrhunderts typischen mathematischen Konstruktionen tragen, wie sie Galilei und Descartes in den dreißiger und vierziger Jahren jenes Jahrhunderts und in glänzender Form Isaac Newton ab 1660 errichteten.

Wenn wir den Humanismus des 16. Jahrhunderts »skeptisch« nennen, müssen wir wiederum vor einem Mißverständnis warnen. Seit Descartes war die Skepsis für die Philosophen ein destruktives Negieren; der Skeptiker *leugnet*, was andere Philosophen *behaupten*. Das ist eine richtige Beschreibung der Skepsis, die Descartes selbst als seine Methode des »systematischen Zweifels« vortrug; er wollte in der Tat den nicht formal garantierten Gewißheitsansprüchen den Boden entziehen. Die humanistischen Skeptiker nahmen eine völlig andere Haltung ein; sie wollten allgemeine philosophische Thesen ebensowenig *leugnen* wie sie *behaupten*. Wie für die beiden klassischen Philosophen Pyrrho und Sextus, mit denen sich Montaigne vergleicht, reichten für die Humanisten die philosophischen *Fragen* auf unvertretbare Weise über die Erfahrung hinaus. Für abstrakte, allgemeingültige, zeitlose, theoretische Aussagen sahen sie keine ausreichende Grundlage in der Erfahrung, weder für ihre Behauptung noch für ihre Leugnung.

In der Theologie und Philosophie kann man (mit der nötigen intellektuellen Bescheidenheit) die Ideen seiner ererbten Kultur zur persönlichen Arbeitsgrundlage machen; aber man kann anderen nicht das Recht absprechen, für sich andere Arbeitshypothesen zugrunde zu legen, oder gar behaupten, die eigene Erfahrung »beweise« die Wahrheit eines solchen Systems von

Meinungen und die notwendige Falschheit aller anderen. Die Anhänger der klassischen Skepsis im 16. Jahrhundert wollten nie konkurrierende philosophische Positionen *widerlegen*; solche Anschauungen waren weder beweisbar noch widerlegbar. Vielmehr hatten sie ein neues Verständnis des menschlichen Lebens und seiner Motive anzubieten; wie einst Sokrates und in unserer Zeit Wittgenstein lehrten sie ihre Leser erkennen, wie philosophische Theorien über die Grenzen der menschlichen Rationalität hinausreichen.

Aristoteles mahnte in seinen Schriften über Ethik und Politik, nicht stärker nach Gewißheit, Notwendigkeit oder Allgemeinheit zu streben, als es »der Natur der Sache« entspreche. Die Skeptiker zogen der Berufung auf die Erfahrung ähnliche Grenzen. Man braucht sich nicht zu schämen, seine Bestrebungen auf den Bereich des Menschlichen zu beschränken; eine solche Bescheidenheit ehrt. Mittlerweile ist der Bereich der einzelnen Alltagserscheinungen, über die die menschliche Erfahrung verlässliches Zeugnis liefert, auf dem Gebiet der menschlichen Angelegenheiten wie auch der Naturgeschichte unbegrenzt. Es gibt vielleicht keine rationale Möglichkeit, Menschen, die aufrichtig andere Standpunkte vertreten, zu unserem Standpunkt zu bekehren, aber wir können solche Meinungsverschiedenheiten auch nicht ignorieren. Wir sollten mit ihnen leben und sie als weitere Zeugnisse für die Vielfalt des menschlichen Lebens nehmen. Später werden diese Meinungsverschiedenheiten vielleicht einmal durch neue gemeinsame Erfahrungen aufgelöst, und die verschiedenen Schulen finden zusammen. Vorher aber muß man die Verschiedenheit der Standpunkte im Geiste der Toleranz akzeptieren. Die Tolerierung dieser Vielfalt, Vieldeutigkeit und Ungewißheit ist kein Fehler oder gar eine Sünde. Gewissenhaftes Nachdenken zeigt, daß sie zu dem Preis gehört, den wir unausweichlich dafür bezahlen, daß wir Menschen und keine Götter sind.

Abschied von der Renaissance

Im 17. Jahrhundert gingen diese humanistischen Erkenntnisse verloren. Zwar benutzten die Gründer der Royal Society of London in den sechziger Jahren das bescheidene naturwissenschaftliche Programm Francis Bacons in ihrer öffentlichen Propaganda und bei ihren Ansuchen um finanzielle Unterstützung bei Karl II., aber in ihrer wirklichen Praxis übergingen sie oft die Beschränkungen, denen Bacon den Gebrauch der Theorie unterworfen hatte. Doch in vier grundlegenden Beziehungen setzten die Philosophen des 17. Jahrhunderts die lange gehegten Interessen des Renaissance-Humanismus beiseite. Insbesondere lehnten sie jede ernsthafte Beschäftigung mit vier Arten des praktischen Wissens ab: dem Mündlichen, dem Besonderen, dem Lokalen und dem Zeitgebundenen.

Vom Mündlichen zum Schriftlichen

Vor 1600 galten Logik und Rhetorik als legitime Zweige der Philosophie. Die äußeren Bedingungen, unter denen ›Argumente‹ – d.h. öffentliche Äußerungen – für irgendein Publikum überzeugend sind, galten ebensoviel wie die inneren Schritte, auf die man sich bei den entsprechenden ›Argumenten‹ – d.h. Aussagenketten – stützte. Man ging davon aus, daß sich auf Gebieten, die noch rein empirisch waren, neue Möglichkeiten zur Formulierung theoretischer Argumente finden lassen könnten; doch niemand bestritt der Rhetorik das Recht auf einen Platz neben der Logik im Kanon der Philosophie, und die Rhetorik wurde auch nicht als zweitklassiges – und notwendigerweise minderwertiges – Gebiet angesehen.

Diese vorcartesische Position steht in scharfem Gegensatz zu der, die in der ganzen Geschichte der modernen Philosophie als selbstverständlich galt. In der von Descartes begonnenen philosophischen Diskussion bezog jeder die Fragen der *Vernünftigkeit* und *Gültigkeit* von ›Argumenten‹ nicht auf öffentliche Äußerungen vor einem bestimmten Publikum, sondern auf schriftliche Aussagenketten, deren Gültigkeit von ihren inneren Beziehungen abhing. Für moderne Philosophen ist die Frage der Rhetorik – wer dieses Argument an wen richtet, in welchem Rahmen und mit welchen Beispielen – keine philosophische Frage mehr. Für sie kann das rationale Gewicht von Argumenten nicht stärker von Tatsachen ihrer menschlichen Rezeption abhängen als für Platon das Gewicht eines geometrischen Beweises von der Genauigkeit der Hilfszeichnungen, und wären sie von einem Meister angefertigt. Das Forschungsprogramm der modernen Philosophie setzte also alle Fragen der Argumentation – die vor bestimmten Menschen in einer bestimmten Situation vorgetragen wird und von konkreten Fällen handelt, wobei es um Verschiedenes geht – beiseite zugunsten von *Beweisen*, die schriftlich formuliert und beurteilt werden können.

Dieser Schritt hatte historische Parallelen. In der Antike verurteilte Platon die sophistische Rhetorik als »die Kunst, das schlechtere Argument als das bessere erscheinen zu lassen«. Aristoteles wandte sich gegen diese Verleumdung; für ihn konnte der Philosoph mit gutem Gewissen Fragen über die Bedingungen behandeln, unter denen Argumente überzeugen. Bis zum 16. Jahrhundert behandelten sie die Philosophen, ohne daß sie im geringsten das Gefühl gehabt hätten, diese Fragen seien nichtrational oder gar *antirational*; doch das 17. Jahrhundert machte diese wertvolle Arbeit zunichte. Es führte Platons Verleumdung der Rhetorik so gründlich wieder ein, daß das Wort ›Rhetorik‹ in der Umgangssprache seither stets einen abfälligen Sinn hat; man geht davon aus, daß Fragen der Rhetorik nur mit unehrlichen Tricks in der mündlichen Diskussion zu tun hätten. (Heute noch müssen Leute, die sich ernsthaft mit der Rhetorik beschäftigen, erläutern, daß der Ausdruck nicht notwendig einen abfälligen Sinn hat.) Seit den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts konzentrierte sich die Tradition der modernen Philosophie in Westeuropa auf die formale Analyse von schriftlichen Aussagenketten anstelle der kontextabhängigen Stärken und Schwächen von Äußerungen, die überzeugen wollen. In dieser Tradition war die *formale Logik* gefragt, und die *Rhetorik* galt nichts.

Vom Besonderen zum Allgemeinen

Eine parallele Verschiebung gab es im Gegenstandsbereich der Philosophie. Im Mittelalter und in der Renaissance behandelten Moraltheologen und Philosophen moralische Fragen anhand von Fallanalysen wie denen, die heute noch einen Platz im angloamerikanischen Gewohnheitsrecht haben. Dabei folgten sie dem Verfahren, das Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* empfiehlt. »Das Gute«, heißt es dort, »hat keine allgemeine Form, die vom Gegenstand oder den Verhältnissen unabhängig wäre; das vernünftige moralische Urteil nimmt stets auf die besonderen Umstände bestimmter Arten von Fällen Rücksicht.« Auf ihren Einblicken in die Besonderheiten des menschlichen Handelns beruhte die Praxis der katholischen und anglikanischen Kasuistik bis ins 17. Jahrhundert; selbst Descartes drückte zwar die Hoffnung aus, die Ethik möge noch das Niveau einer formalen Theorie erreichen, erkannte aber die vorläufige Brauchbarkeit der ererbten moralischen Erfahrung an. Doch in den vierziger Jahren wurde Antoine Arnaud, ein enger Freund des Mathematikers Blaise Pascal, auf Betreiben der Jesuiten vor dem Kirchengengericht in Paris der Ketzerei angeklagt, und zu seiner

Verteidigung veröffentlichte Pascal eine Reihe anonymer »Briefe aus der Provinz«, in denen er die Methode der jesuitischen Kasuisten aufs Korn nahm, die auf der Analyse bestimmter, konkreter »Gewissensfälle« (*casus conscientiae*) beruhte. Diese sarkastischen Briefe machten die Jesuiten so grausam lächerlich, daß die gesamte »Fallethik« in bleibenden Mißkredit geriet.

In der Medizin und Juristerei behielten die pragmatischen Anforderungen der täglichen Praxis ihr Gewicht, und die Analyse von Einzelfällen behielt ihre geistige Achtbarkeit. Doch bei den Moralphilosophen stieß von jetzt an die Kasuistik auf die gleiche konzentrierte Verachtung wie bei den Logikern die Rhetorik. Nach 1650 machten Henry More und die Cambridger Platonisten die Ethik zu einem Gebiet der allgemeinen, abstrakten Theorie, das von den konkreten Problemen der moralischen Praxis losgelöst war; und seitdem gehen die modernen Philosophen allgemein davon aus, das Gute und Gerechte entspreche – so gut wie Gott und Freiheit oder Geist und Materie – zeitlosen und allgemeingültigen Grundsätzen. Sie sehen Autoren als unphilosophisch oder unredlich an, die sich mit Einzelfällen oder Arten von Fällen beschäftigen, die durch spezielle Bedingungen charakterisiert sind. (Mögen die Theologen kasuistische Netze weben; die Moralphilosophen müssen sich auf einer allgemeineren und abstrakteren Ebene bewegen.) Als Ergebnis schränkten die Philosophen wiederum ihr Gebiet ein; die sorgfältige Untersuchung »praktischer Einzelfälle« wurde per definitionem aus der Ethik ausgeschlossen. Die moderne Moralphilosophie beschäftigte sich nicht mit minutiösen »Falluntersuchungen« oder speziellen moralischen Unterscheidungen, sondern mit den umfassenden, allgemeinen Grundsätzen der ethischen Theorie. Mit einem Wort, *allgemeine Grundsätze waren gefragt, Einzelfälle galten nichts*.

Vom Lokalen zum Globalen

Auch für den dritten Punkt – das *Lokale* – gilt ein ähnlicher Gegensatz. Die Humanisten des 16. Jahrhunderts fanden Material in der Völkerkunde, Erdkunde und Geschichte, und nirgendwo dort kann man mit geometrischen Methoden viel ausrichten. Die Völkerkundler sammeln Tatsachen etwa über die Rechtspraxis in verschiedenen lokalen Rechtssystemen, und die Anthropologen besprechen sie dann in Büchern, wie Clifford Geertz in *Local Knowledge*. Demgegenüber bekennt Descartes schon gegen Anfang der *Abhandlung über die Methode*, er sei in seiner Jugend von der Völkerkunde und Geschichte eingenommen gewesen; nun aber sei er stolz darauf, darüber hinausgekommen zu sein: Mit dem Verkehr mit Menschen anderer Jahrhunderte stehe es ähnlich wie mit dem Reisen: es erweitere das Wissen, aber vertiefe es nicht. Die Völkerkundler stoßen sich nicht an Unvereinbarkeiten der Rechtssitten verschiedener Völker; doch die Philosophen müssen die allgemeinen Grundsätze ans Licht bringen, die auf einem bestimmten Wissenschaftsgebiet gelten – oder möglichst auf allen Gebieten. Descartes sah in der Neugierde der Historiker und Völkerkundler einen verzeihlichen menschlichen Zug; doch er lehrte, das philosophische Verstehen ergebe sich nie aus der Anhäufung von Erfahrungen über bestimmte Einzelmenschen oder Einzelfälle. Die Forderungen der Rationalität verlangen von der Philosophie, nach abstrakten, allgemeinen Ideen und Grundsätzen zu suchen, mit denen die Einzelfälle zueinander in Beziehung gesetzt werden können.

Die Reaktion Descartes' hat wiederum historische Parallelen. Platon schrieb verschiedenen *schlecht* funktionierenden Städten, wie Tolstoi seinen »unglücklichen Familien«, bestimmte

Pathologien zu. Die politischen Historiker können sich mit diesen Unterschieden beschäftigen, wenn sie wollen; Aufgabe des Philosophen hingegen ist es, allgemeine Grundsätze der ›politischen Gesundheit‹ aufzuspüren, die hinter den lokalen Besonderheiten stehen, und das zu beleuchten, was eine Stadt gesund werden oder *gut* funktionieren läßt. Aristoteles faßte die Philosophie der Politik breiter auf. Für ihn eignete sich das menschliche Leben nicht zu abstrakten Verallgemeinerungen. Die Vielfalt der politischen Verhältnisse ist in seinen Augen ein unausweichlicher Aspekt des Lebens in der Polis und als solcher auch ein angemessener Stoff für den Philosophen. So standen die Dinge bis ins 16. Jahrhundert. Als dann die modernen Philosophen Völkerkunde und Geschichte als für wahrhaft ›philosophische‹ Untersuchungen unerheblich beiseite setzten, schlossen sie aus der Philosophie einen ganzen Bereich von Fragen aus, die vorher als legitime Forschungsgegenstände gegolten hatten. Von da an waren abstrakte Axiome gefragt, und die konkrete Vielfalt galt nichts.

Vom Zeitgebundenen zum Zeitlosen

Schließlich legten die Renaissance-Humanisten ebenso wie die mittelalterlichen Theologen den konkreten Fragen der juristischen, medizinischen oder konfessionellen Praxis ebensoviel Gewicht bei wie den abstrakten Fragen der Theorie. Alle Probleme in der Praxis des Rechts oder der Medizin sind ›zeitgebunden‹. Sie beziehen sich auf bestimmte Zeitpunkte – jetzt und nicht später, heute und nicht gestern. Bei ihnen ›gehört die Zeit zum Wesen‹ und sie werden nach Aristoteles »nach den Erfordernissen des Einzelfalls« (*pros ton kairon*) entschieden. Die Entscheidung eines Steuermannes, seinen Kurs um 10^0 nach Steuerbord zu verändern, ist ebenso rational wie die Schritte einer mathematischen Ableitung, doch ihre Rationalität beruht nicht allein auf formalen Berechnungen, sondern auch darauf, wann sie getroffen wird. Die betreffenden Summen sind vielleicht völlig richtig berechnet worden; verzögert sich aber die entsprechende Handlung ungebührlich, so wird die Entscheidung ›irrational‹.

Fragen der Zeitgebundenheit von Entscheidungen und Handlungen, Äußerungen und Argumenten waren für die ältere Philosophie Hauptthemen gewesen. Für die Gelehrten des 16. Jahrhunderts war *das* Modell eines ›rationalen Unternehmens‹ nicht die Wissenschaft, sondern das Recht. Die Jurisprudenz bringt nicht nur die Beziehung zwischen ›praktischer Rationalität‹ und ›Zeitgebundenheit‹ ans Licht, sondern auch die Bedeutung der lokalen Vielfalt, des Besonderen und der rhetorischen Kraft der mündlichen Argumentation; im Vergleich dazu waren alle Pläne einer allgemeingültigen Naturphilosophie für die Humanisten problematisch. Hundert Jahre später hatte sich das Blatt gewendet. Für Descartes und seine Nachfolger hatten zeitgebundene Fragen keine Bedeutung für die Philosophie; deren Aufgabe war es, die unveränderlichen Strukturen ans Licht zu bringen, die allen veränderlichen Naturerscheinungen zugrunde lagen.

Von Anfang an nahmen also die vergänglichen menschlichen Angelegenheiten für die modernen Philosophen den zweiten Rang ein, und praktische und zeitbezogene Fragen wurden von ihnen als nicht ernsthaft ›philosophisch‹ links liegen gelassen. Nach 1630 mochten die Juristen weiter auf die Philosophie als Quelle theoretischer Methoden blicken; doch innerhalb der Philosophie spielten Recht und Medizin nur noch eine Nebenrolle. Die Philosophen interessierten sich nicht für Faktoren, die zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise

relevant waren. Seit Descartes konzentrierte man sich auf zeitlose Grundsätze, die zu allen Zeiten gleichermaßen gelten: *das Dauernde war gefragt, das Vorübergehende galt nichts*.

Diese vier Sinneswandlungen – vom Mündlichen zum Schriftlichen, vom Lokalen zum Globalen, vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Zeitgebundenen zum Zeitlosen – waren voneinander unabhängig; doch im historischen Zusammenhang gesehen, hatten sie viel Gemeinsames, und ihr gemeinsames Ergebnis ging über das hinaus, was jede von ihnen für sich allein bewirkt hätte. Alle spiegelten eine historische Schwerpunktverschiebung von der *praktischen* Philosophie, deren Fragen sich aus der klinischen Medizin, den Rechtsverfahren, der moralischen Fallanalyse oder der rhetorischen Kraft der mündlichen Argumentation ergaben, zu einer *theoretischen* Auffassung der Philosophie wider; die Auswirkungen dieser Verschiebungen waren so tief und langfristig, daß das Wiedererstehen der praktischen Philosophie in unseren Tagen für viele Leute überraschend kam.

Es ist kein Zufall, daß Diagnostik und ordentliches Verfahren, Fallethik und Rhetorik, Topik und Poetik alle gleichzeitig beiseite gesetzt und in Frage gestellt wurden. In praktischen Disziplinen sind Fragen der rationalen Gültigkeit zeitbezogen und nicht zeitlos, konkret und nicht abstrakt, lokal und nicht global und betreffen das Besondere und nicht das Allgemeine. Sie stellen sich für Menschen, deren Arbeit ihren Schwerpunkt im Praktischen und Seelsorgerischen hat, und die Philosophen des 17. Jahrhunderts waren *theoriezentriert* und nicht *praktisch eingestellt*. Verfahren zur Behandlung bestimmter Arten von Problemen oder beschränkter Klassen von Fällen standen für die moderne Philosophie nie im Mittelpunkt; sie konzentrierte sich auf abstrakte, zeitlose Methoden der Herleitung allgemeiner Lösungen für allgemeine Probleme. Von 1630 an hat also der Schwerpunkt der philosophischen Untersuchungen die besonderen, konkreten, zeitbezogenen und lokalen Einzelheiten der menschlichen Alltagsangelegenheiten unbeachtet gelassen und sich auf eine höhere, stratosphärische Ebene erhoben, auf der sich Natur und Ethik abstrakten, zeitlosen, globalen und allgemeinen Theorien fügen.

Warum hat sich der Schwerpunkt der geistigen Interessen in Europa *gerade zu dieser Zeit* so einschneidend verschoben? Wie sollen wir diese nach 1630 erfolgte Abwendung von den mündlichen, lokalen, vergänglichen, besonderen Seiten des Lebens und der Sprache und die neue Betonung schriftlicher Argumente, allgemeiner Ideen und abstrakter, zeitloser Grundsätze erklären? Einige der maßgebenden Faktoren wie den Aufstieg der Laienkultur haben wir schon behandelt. Im Mittelalter war das Hauptvehikel der religiösen Unterweisung die mündliche Predigt, was ein Interesse an der Rhetorik wach hielt. Als dann das gedruckte neben das gesprochene Wort oder an dessen Stelle trat, konnten die gebildeten Laien die heiligen Schriften und Kommentare selbst lesen und konzentrierten sich daher mehr, auf die Kritik schriftlicher Argumente. Den Laien-Lesern ging es weniger um die Seelsorge als ihren kirchlichen Vorgängern; sie diskutierten die ethische Theorie, trugen aber keine Verantwortung für das ›Seelenheil‹. Die Humanisten des 16. Jahrhunderts hatten die Fragen der praktischen Philosophie weiter diskutiert; doch die Philosophen des 17. Jahrhunderts behandelten, als eine echte Intelligenzia, theoretische Randfragen.

Gewiß reicht das nicht, um zu erklären, warum nach Jahrhunderten der praktischen Philosophie im Aristotelischen Sinne die neue Philosophie nicht nur mehr Beachtung der theoretischen Fragen forderte, sondern alle praktischen Fragen völlig aus der Philosophie strich. Wo wäre

eine zusätzliche Erklärung zu finden? Hier müssen vor allem die Philosophiehistoriker die neueren Arbeiten über die Wirtschafts- und Sozialgeschichte des frühen 17. Jahrhunderts ernster nehmen. Heute ist die Diskrepanz zwischen der herkömmlichen Darstellung der Moderne, nach der die Wissenschaft und Philosophie des 17. Jahrhunderts Produkte der Prosperität und der Ruhe waren, und der allgemeinhistorischen Sicht, nach der die Jahre nach 1610 von sozialer Unordnung und wirtschaftlichem Rückgang gekennzeichnet waren, einfach nicht mehr zu übersehen. Unsere Untersuchung ging von dieser Diskrepanz aus, und jetzt ist der Augenblick gekommen, sie unmittelbar anzugehen und zu fragen, auf welche Weisen der veränderte geistige Schwerpunkt des europäischen 17. Jahrhunderts die größere soziale und wirtschaftliche Krise der Zeit widerspiegelte.

John Dewey und Richard Rorty kamen beide zu dem Ergebnis, die ›moderne‹ Sackgasse der Philosophie sei das Endergebnis des Werkes von René Descartes; doch merkwürdigerweise machte sich keiner von beiden die Mühe, zu fragen, warum das Streben nach Gewißheit nicht ein Jahrhundert früher oder später so anziehend war, sondern *gerade zu jener Zeit*. Sie begnügten sich damit, die Irrtümer zu diagnostizieren, denen die moderne Philosophie zum Opfer gefallen war; warum aber die Philosophie damals in dieser Weise von diesem Übel befallen wurde, das zu fragen hielten sie nicht für nötig. Doch wegen der Vernachlässigung solcher historischer Fragen sind ihre eigenen Argumente ein Beispiel für die fortdauernde Spaltung zwischen Rhetorik und Logik – für einen Zug gerade der Position, die sie abzulehnen behaupteten. Die Frage, warum die Gebildeten in der Mitte des 17. Jahrhunderts das Streben nach Gewißheit so anziehend und überzeugend fanden, ist selbst eine Frage der Rhetorik von der Art, wie sie Descartes aus der Philosophie ausschloß, eine Frage nach dem *Publikum* der Philosophie in diesem besonderen Kontext. Sie fragt, warum der Cartesische Irrtum – wenn es einer war – für die Menschen ab 1640 besonders überzeugend wirkte, nicht aber im Mittelalter und auch heute nicht.

Diese Frage kann für die Philosophie schwerlich bedeutungslos sein, vor allem heute. Wenn Wittgenstein recht hat, dann hat der Philosoph gerade die Aufgabe, zu zeigen, warum wir in diese geistigen ›Sackgassen‹ hineingezogen werden. Wenn diese Aufgabe die Forschung in die Sozial- und Geistesgeschichte hineinführt – warum auch nicht? Die Behauptung, alle wirklich philosophischen Probleme müßten unabhängig von jeder historischen Situation formuliert und auch mit völlig kontextfreien Methoden gelöst werden, ist eine der rationalistischen Behauptungen, wie sie für die moderne Philosophie zwischen 1640 und 1950 kennzeichnend waren und nicht für die mittelalterliche oder die nach-wittgensteinische Philosophie. Die Hauptfrage unserer Untersuchung wird von diesem Einwand nicht getroffen. Sie hat ganz offen mit der Ideengeschichte zu tun; daß René Descartes sie vielleicht unphilosophisch genannt hätte, geht an der Sache vorbei. Es verweist vielmehr wiederum auf die Hapterscheinung, die uns hier beschäftigt, nämlich die Ablehnung lokaler, zeitbezogener, praktischer Fragen im 17. Jahrhundert und die Einsetzung eines philosophischen Forschungsprogramms, das sich ausschließlich auf das Allgemeine, Zeitlose und Theoretische konzentrierte.

Von den Humanisten zu den Rationalisten

Um den entscheidenden Gesichtspunkt hervorzuheben, wollen wir einmal Montaigne und Descartes unmittelbar von Angesicht zu Angesicht gegenüberstellen. Michel de Montaignes

Essais, entstanden in den siebziger und achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts, enthalten eine ausgewachsene humanistische Philosophie. In dem einzigen philosophischen Essay, der »Apologie für Raimond Sebond«, argumentiert Montaigne überzeugend im Sinne der klassischen Skepsis als Weg zur Vermeidung eines anmaßenden Dogmatismus. Seine übrigen Essays behandeln andere Seiten der menschlichen Erfahrung; dort stützt er sich auf seine eigenen Erinnerungen, das Zeugnis von Nachbarn und Freunden oder auf das Material, das er der klassischen Literatur oder den Darstellungen zeitgenössischer Völkerkundler und Historiker entnimmt.

Hat man sich einmal an Montaignes persönlichen Stil und die Eigenheiten seiner Sprache gewöhnt, so fühlen sich ihm viele Leser aus dem 20. Jahrhundert verwandter als seine Nachfolger aus dem 17. Jahrhundert. Liest man, was Michel de Montaigne und Francis Bacon über hundert Fragen der menschlichen Erfahrung zu sagen haben etwa über die Ansprüche der Freundschaft, über Kannibalismus, Nacktheit oder Kleidungsitten –, so empfindet man die Sprache heute als ebenso vertraut wie die ersten Leser zwischen 1580 und den ersten Jahren nach 1600. Weder Montaigne noch Bacon bekümmert sich dauernd um die theologische Richtigkeit oder Falschheit seiner Ansichten; die »Apologie« ist der einzige Essay, der die Theologie auch nur streift. Beide Autoren behandeln das Leben, wie sie es vorfinden, und in einem undoktrinären Geiste.

Nicht daß sie – ich wiederhole es – »unreligiös« gewesen wären; Montaigne war praktizierender Katholik, und Bacon besuchte den anglikanischen Gottesdienst so oft, wie es die Sitte verlangte. Und noch weniger gehörten sie zu einer antireligiösen Partei. Sie waren Männer ihrer Zeit und lebten wie Männer ihrer Zeit; doch so, wie ihre Zeit war, fanden sie es nicht unumgänglich, ständig den Namen Gottes im Munde zu führen oder laut über ihr Seelenheil nachzugrübeln. Darin unterscheiden sich die *Bekenntnisse* des Augustinus von den *Essais* Montaignes. Montaigne gibt säuerliche Kommentare zu seinem Alltagsverhalten ab, etwa über seinen ungesunden Hang, so gierig zu essen, daß er sich in die Zunge oder sogar die Finger biß. Aber er schlägt sich nicht an die Brust, als müsse er wegen dieses Hanges öffentlich seine Sünden bekennen. Ganz im Gegenteil, er wollte Heuchelei und Schau, Selbstbespiegelung oder demonstrative Selbstbeschuldigung beiseite lassen und ein unfrisiertes Bild seiner Lebenserfahrungen und Einstellungen liefern.

Montaignes Blickwinkel unterscheidet sich auch scharf von dem René Descartes' oder Isaac Newtons. Die intellektuelle Bescheidenheit der Humanisten führte Denker wie Bacon und Montaigne zu einem kühlen, toleranten Ton, der sie uns nahe rückt, und zur Wahrung einer Distanz zwischen ihren religiösen Bindungen und ihren philosophischen oder literarischen Reflexionen über die Erfahrung. Demgegenüber waren die Gründer der modernen Wissenschaft und Philosophie im 17. Jahrhundert theologisch engagiert, und das prägte ihre gesamte wissenschaftliche Tätigkeit. Immer wieder ist es Descartes und Newton darum zu tun, daß ihre Iden nicht gegen die religiöse Orthodoxie verstießen; und auch die Tragweite ihrer wissenschaftlichen Spekulationen versteht man erst ganz, wenn man sich diese Orientierung vor Augen hält. Doch Montaignes und Descartes' Interessen gingen nicht etwa so weit auseinander, daß sie in völligem gegenseitigem Unverständnis enden und »einander passieren« würden »wie Schiffe in der Dunkelheit«. Im Gegenteil, im Verlaufe seines letzten Essays, »Von der Erfahrung«, stellte sich Montaigne entschlossen mehreren der philosophischen

Hauptprobleme, denen sich Descartes fünfzig Jahre später zuwenden sollte, und er führte Gründe aus seiner eigenen Erfahrung an, die ihn *von vornherein* die Lösungen ablehnen ließen, zu deren Gunsten dann Descartes in den *Meditationen* auf allgemeiner, abstrakter Ebene argumentierte.

Montaigne verspottet Versuche, die geistigen Tätigkeiten von körperlichen Veränderungen loszulösen: »Wer seine Seele von der Gemeinschaft seines Körpers lossagen will, der tue es..., wenn er kann, während dem, daß der Körper sich übel befindet; damit er sie vor der Ansteckung bewahre. Sonst muß sie ihm im Gegenteile helfen, beistehen und begünstigen und sich nicht weigern, an seinen natürlichen Vergnügungen teilzunehmen.« (III, 13) An anderer Stelle schreibt er:

»Weil es der Vorzug des Geistes ist, dem Alter zu entkommen, so rate ich dem meinigen so sehr ich kann, das zu tun. Mag er grünen und blühen wie die Mistel an einem dürrn Baume. Ich fürchte, er ist ein ungetreuer Freund. Er hat sich so innig mit dem Körper verbrüderet, daß er mich alle Augenblicke verläßt, um dem Körper in seiner Not zu folgen. Ich schmeichle ihm vergebens, wenn ich ihn beiseite bekommen kann; vergebens suche ich seinen genaueren Umgang. Ich richte nichts damit aus, wenn ich ihm, um ihn von dieser Kumpanei abwendig zu machen, den Seneca und Catull und die Damen und die königlichen Tänze vorstelle; hat sein Genosse Steinschmerzen, so scheint es, als ob er solche auch habe. Das Vermögen und die Kräfte, die ihm sonst eigentümlich zustehen, verlassen ihn sodann und sind gänzlich erstarrt. Es ist kein Leben und keine Munterkeit in seinen Erzeugnissen, wenn solche nicht auch zugleich im Körper sind.« (III, 5)

Besonders streng geht er mit Philosophen um, die mit dem Gegensatz zwischen Geist und Körper die Verachtung der körperlichen Erfahrung rechtfertigen wollen. Die Philosophen neigen nur dann zum Dualismus, so meint er, wenn sie sich ihrer eigenen Körperlichkeit entfremdet fühlen:

»Die Philosophie tut nach meiner Meinung sehr kindisch, wenn sie sich auf ihr metaphysisches Steckenpferd setzt, um uns vorzupredigen, es sei eine ungeheure Verbindung, das Göttliche mit dem Irdischen, das Vernünftige mit dem Unvernünftigen, die Strenge mit der Duldung, das Schickliche mit dem Unschicklichen zu paaren. Die Wollust sei eine tierische Eigenschaft und nicht würdig, daß der Weise davon koste...« (III, 13)

Welchen Grund könnte ein moderner Philosoph haben, das Fleisch zu verachten? Hier könnte man Persönlichkeitsunterschiede zwischen den Renaissance-Humanisten und den rationalistischen Denkern betrachten, die auf sie folgten. Auch hier gibt es einen auffallenden Unterschied zwischen Montaigne und Descartes. Die französischen Hofdamen, so wird erzählt, hatten einen von Montaignes späteren Essays (mit dem merkwürdigen Titel »Über Verse des Vergil«, III, 5) in ihren Boudoirs und lasen ihn zum Vergnügen. Dieser Essay beschäftigt sich mit der sexuellen Erfahrung und beklagt die gesellschaftliche Prüderie:

»Was hat das arme Zeugungsgeschäft, das so natürlich, so notwendig, so gerecht ist, den Menschen zuleide getan, daß sie, ohne schamrot zu werden, davon zu sprechen sich nicht erlauben, und es aus ernsthaften, ehrbaren Gesprächen verbannen? Wir sagen ohne alles Bedenken: töten, stehlen, verraten; und jenes würden wir nicht ohne entsetzliches Maulspitzen nennen. Soll das etwa so viel heißen, daß, je weniger wir uns darüber in Worten auslassen, je mehr sei es uns erlaubt, unsere Gedanken damit auszufüllen...?« (III, 5)

Für seinen Teil hatte er erklärt: »Übrigens habe ich mir selbst das Gesetz gemacht, alles ohne Furcht und Scheu zu sagen, was ich ohne Furcht und Scheu tue, und selbst solche Gedanken sind mir verwerflich, die ich nicht vor aller Welt ans Licht stellen dürfte.« (III, 5)

Er macht kein Hehl daraus, daß er sexuelle Beziehungen genießt (»Nie war ein Mann von zudringlicherer Genitalität bei seinen Annäherungsversuchen«), betont aber, sie seien bei weitem am angenehmsten, wenn sie Ausdruck wirklicher Zuneigung seien. Er spricht über die Mißlichkeiten der sexuellen Impotenz. In seinen höheren Jahren (er starb im Alter zwischen 50 und 60) konnte er bei einer unvorhergesehenen Gelegenheit, mit einer schönen Frau zu schlafen, nicht mehr so sicher auf eine befriedigende Erektion zählen:

»Wer des anderen Tages den Hohn schöner Augen, Zeugen seiner Unverschämtheit und Kraftlosigkeit – ›Ihre schweigenden Blicke sprachen nur allzudeutlich für sich‹, Ovid, Amor. I, 7, 21 –, ertragen kann, ohne vor Scham zu sterben, der hat niemals das Vergnügen und den Stolz empfunden, ihre Blicke durch die kraftvollen Werke einer dienstfreundlichen, tätigen Nacht eingenommen und ermattet zu haben.« (III, 5)

Es liegt ihm aber ferne, dieses Versagen seinem Körper anzulasten; es könne ebenso gut aus einer Unsicherheit des Begehrens wie aus physischer Hinfälligkeit entspringen, und er übernimmt bereitwillig die persönliche Verantwortung dafür, daß, ihn sein Körper gelegentlich im Stich läßt:

»Jeder Teil meines Körpers ist so gut mein Eigentum wie alle anderen, und keiner macht mich im eigentlichen Verstande zum Manne als dieser.« (III, 5)

Manche empfinden es vielleicht als frivol, Montaignes Einstellung zur Sexualität als relevant für seine *Philosophie* aufzufassen; vielleicht finden sie sogar seine Überlegungen moralisch anstößig und werfen ihm übermäßige Fixierung auf das Thema vor. Dem können wir entgegenhalten, daß der Vergil-Essay nur ein Zwanzigstel (5%) des Umfangs der *Essais* ausmacht; die übrigen 95 % beschäftigen sich mit anderen Erfahrungen, und das mit der gleichen Offenheit und Abneigung gegen Anmaßung. Wir können die Frage zurückgeben: Was hat René Descartes über diese Themen zu sagen? Hätte er eine so entspannte Haltung zu seinen sexuellen Erfahrungen wie Montaigne einnehmen können? Diese Frage beantwortet sich selbst. Zur Zeit Descartes' saß die von Montaigne beklagte gesellschaftliche Prüderie wieder fest im Sattel. Die Hofdamen hätten sich die Werke Descartes' kaum unters Kopfkissen gelegt. Über die Sexualität äußerte er sich nirgends ausdrücklich; man kann seine Einstellungen nur rekonstruieren, indem man bestimmte Wörter in seinem Text als Euphemismen für sexuelle Themen auffaßt und sich in seiner Biographie nach Hinweisen auf solche Einstellungen umsieht.

Was die Euphemismen betrifft, so könnte man mit dem Wort ›Leidenschaft‹ anfangen, vor allem seinem Vorkommen in Descartes' letztem größeren Buch, der für Königin Christina von Schweden verfaßten *Abhandlung über die Leidenschaften*. Für ihn steht fest, daß wir für unsere Gefühle keine Verantwortung tragen. Gefühle sind nicht etwas, was *wir tun*, sondern *was unser Körper mit uns macht*. Das Seelenleben bestand für Descartes vor allem aus rationaler Berechnung, anschaulichen Ideen, intellektuellen Überlegungen und Sinneseindrücken; man kann die Verantwortung für die Richtigkeit einer Berechnung übernehmen, aber nicht für die Gefühle, die unsere Schlüsse stören oder durcheinander bringen. Wörtlich genommen, folgt

also aus Descartes' Standpunkt, daß ein Philosoph jede Verantwortung für seine Erektionen *ablehnen* kann, es sei denn, er hätte einen *guten Grund* für eine.

Nichts in Descartes' veröffentlichten philosophischen Abhandlungen kommt an Montaignes Offenheit oder Entspanntheit heran, und seine Lebensgeschichte deutet an, daß er eine gewisse Verlegenheit gegenüber der Sexualität empfand. Er soll seine Haushälterin zu seiner Geliebten gemacht haben, die ihm alsbald eine Tochter gebar. Der frühe Tod des Kindes schmerzte ihn tief, doch er bezeichnete die Mutter weiter als Dienstmagd und das kleine Mädchen als seine Nichte. Das ist eine merkwürdige Wortwahl. Kardinäle sollten zölibatär leben und hatten daher ihre ›Nichten‹ und ›Neffen‹; aber mußte Descartes so hinterm Berg halten? War es Puritanismus oder Snobismus? War der Stand einer Haushälterin zu gering für eine Familie auf dem Wege nach oben zur *noblesse de la robe*? Oder hatte er weniger abwegige Gründe? Aus unserer Entfernung können wir es nicht entscheiden, doch eines ist klar: Montaigne wollte »alles ohne Furcht und Scheu sagen, was [er] ohne Furcht und Scheu [tat]«; Descartes hingegen verhielt sich in seinem Privatleben ebenso wie in seinem beruflichen, wo er – wie er verräterisch bemerkt – »maskiert auftrat« (»larvatus prodeo«).

Montaigne und Descartes mögen sich in ihrer Persönlichkeit unterschieden haben, doch ihr geistiger Gegensatz geht noch weiter. Für Montaigne gehörte es zu unserer Menschlichkeit, die Verantwortung für unseren Körper und unsere Gefühle, wie sie nun einmal sind, und für die Auswirkungen unserer Handlungen zu übernehmen; und das mußte man, auch wenn man die Dinge nicht immer völlig unter Kontrolle halten kann. An anderer Stelle äußert er sich über den Flatus und wiederholt die Geschichte des Augustinus von dem Mann, der sein Gedärm so beherrschte, daß er im Takt mit der Musik Wind lassen konnte. Das Beispiel ist, je nach dem Geschmack des Lesers, entweder amüsant oder gewagt, doch Montaigne will damit etwas Ernsthaftes sagen – daß es keinen Sinn habe, eine feste Trennungslinie zwischen körperlichen (›materiellen‹) Vorgängen und willentlichen (›geistigen‹) Tätigkeiten zu ziehen, weil man nicht im voraus sicher sein könne, welche unserer Körperfunktionen man nun unter Selbstkontrolle bringen könne und welche nicht. Montaigne lebt in der Welt Rabelais', keiner von beiden ist von der ›Respektabilität‹ geleitet; doch zur Zeit Descartes' sind wir schon auf halbem Wege zu Shaws *Pygmalion*, wo sich Eliza Doolittles Vater darüber beschwert, daß er einen Anzug tragen und sich so benehmen müsse, wie es ein ehrlicher Arbeiter nicht nötig habe. Die gesellschaftliche Frage verdeckt einen theoretischen Gesichtspunkt. Am Leib-Seele-Problem ist mehr daran, als oberflächlich erkennbar; wie man damit umgeht, ist nicht bloß eine theoretische Frage; da es auch um ›Selbstbeherrschung‹ geht, kommen moralische oder gesellschaftliche Fragen ins Spiel. Die Wandlungen der geistigen Haltung und philosophischen Theorie von 1580 bis 1640 gehen also Hand in Hand mit größeren Veränderungen der Einstellung gegenüber annehmbarem und unannehmbarem Verhalten. Seit den vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts beschränken die Rationalisten die Rationalität nicht mehr auf die Sinne und den Intellekt – das, was man heute in der Psychologie als ›Kognition‹ bezeichnet; sie lassen auch das erste Eindringen von ›Respektabilität‹ erkennen, die in den nächsten zweieinhalb Jahrhunderten so einflußreich wurde.

Ist diese Bemerkung für die Wissenschafts- oder Philosophiegeschichte von Bedeutung? Behandeln wir nicht theoretische Probleme unabhängig von gesellschaftlichen Einstellungen und umgekehrt? Wenn man Rationalität und Logik von der Rhetorik und den Gefühlen trennt,

dann hat man sich unversehens dem Grundziel der modernen Philosophie verschrieben. Zur Erkenntnistheorie gehören nicht nur theoretische, sondern auch moralische Fragen. Abstrakte Begriffe und formale Argumente, anschauliche Ideen und Aussagen sind nicht der einzige Stoff für den Philosophen; er kann sich der gesamten menschlichen Erfahrung mit ihren vielfältigen konkreten Einzelheiten zuwenden. Das haben wir von den Humanisten gelernt, die weit von einem Rationalismus entfernt waren, der die Gefühle von der Vernunft absetzt und uns in eine moralische Ausweichhaltung stürzt. Nimmt man die Gefühle als bloße Wirkungen kausaler Vorgänge, so nimmt man sie uns aus der Hand und enthebt uns der Verantwortung; rational verantwortlich sind wir dann (scheinbar) nur für richtiges *Denken*.

Montaigne wie Descartes waren starke Individualisten. Für beide war der erste Schritt zur Erlangung von Weisheit die Selbstprüfung. Descartes' *Abhandlung über die Methode* und seine *Meditationen* sollten ebenso wie Montaignes *Essais* als Beispiel einer klarsichtigen Selbstbetrachtung dienen. Doch ihr Individualismus führte die beiden in verschiedene Richtungen. Bei Descartes deutet sich schon ein ›Solipsismus‹ an – die Auffassung, jeder einzelne sei als psychologisches Subjekt (gewissermaßen) in seinem Kopfe gefangen, und der Bereich seines Nachdenkens sei auf die Sinneseindrücke und anderen Daten beschränkt, die sein Bewußtsein erreichen und ihn zu dem Individuum machen, das er ist. Fünfzig Jahre früher schrieb Montaigne auch als *Individuum*, ging aber immer davon aus, daß seine persönliche Erfahrung typisch für die menschliche Erfahrung im allgemeinen sei, wenn es nicht im Einzelfall einen besonderen Gegengrund gab. In Montaignes Verständnis von Erfahrung gab es also keinerlei Anzeichen des Solipsismus; er zögerte nicht, sich auf die Berichte anderer Menschen zu verlassen, entwickelte aber seine eigene Analyse der Freundschaft, der Krüppel oder worum es sich sonst handelte, auf eine Art, die sich frei in einer Welt aus vielen selbständigen, unabhängigen Personen bewegte.

Im frühen 17. Jahrhundert kam es also zu einer Einengung der Diskussionsfreiheit und Phantasie auf sozialer Ebene und einer neuen Betonung der ›Respektabilität‹ des Denkens und Verhaltens auch auf persönlicher Ebene. Dort nahm sie die Form einer Entfremdung an, wie sie dem späten 20. Jahrhundert durchaus vertraut ist, die sich als *Solipsismus* auf theoretischem und als *Narzißmus* auf emotionalem Gebiet ausdrückte. Für Montaigne war die ›(Lebens-)Erfahrung‹ die praktische Erfahrung, die jeder Mensch durch den Verkehr mit vielen gleichartigen anderen ansammelt; für Descartes war die ›(geistige) Erfahrung‹ das Rohmaterial, aus dem jeder Mensch ein kognitives Bild der intelligiblen Welt ›in seinem Kopfe‹ herstellt. Um 1580 kam es Michel de Montaigne nicht in den Sinn, er sei ›in sein Gehirn eingesperrt‹. Die Vielheit der Menschen in der Welt mit ihren je eigenen Standpunkten und Lebensgeschichten war nichts Bedrohliches. Jeder erkannte an, daß das Schicksal jedes einzelnen letzten Endes ein persönliches sei – der Madrigalist sagte es so: »Nur beim Sterben wird's ernst, und das ist kein Scherz!« –, doch die Menschen gingen miteinander immer noch als mit gleichen, selbständigen Einzelpersonen um. Ihre Gedanken waren nicht einmal theoretisch in die Gefängnismauern von Descartes' solipsistischem Bewußtsein oder Newtons innerem ›Sensorium‹ verbannt.

Der Gegensatz zwischen der praktischen Bescheidenheit und intellektuellen Freiheit des Renaissance-Humanismus und dem theoretischen Ehrgeiz und den geistigen Einschränkungen des Rationalismus des 17. Jahrhunderts spielt eine Hauptrolle in unserer berichtigten

Darstellung der Ursprünge der Moderne. Verlegt man den Beginn der Moderne in das 16. Jahrhundert zurück, so muß man nicht mehr die Rationalität Galileis und Descartes' als einzigartig ansehen, wie es die Standarddarstellung der zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts tat. Zum Eröffnungsgambit der modernen Philosophie wird dann nicht der dekontextualisierte Rationalismus von Descartes' *Abhandlung* und *Meditationen*, sondern Montaignes Wiederaufnahme der klassischen Skepsis in der »Apologie« mit allen ihren Vorwegnahmen von Wittgenstein. Montaigne und nicht Descartes spielt Weiß; die Argumente Descartes' sind die Antwort von Schwarz auf diesen Zug. In der »Apologie« argumentierte Montaigne: »Solange nicht etwas gefunden wird, dessen wir vollständig gewiß sind, sind wir keiner Sache gewiß«; er glaubte, es gebe keine allgemeine Wahrheit, bezüglich derer man gewiß sein könne, und schloß daraus, man könne sich keiner Sache gewiß sein. Descartes wie Pascal waren von Montaigne fasziniert. Als junger Mann studierte Descartes die *Essais* in La Flèche; die Bibliothek des Kollegs besaß eine schöne Ausgabe, sie enthält Anmerkungen, die einige Fachleute für seine ersten Reaktionen halten. Descartes als Schwarz antwortete auf Montaignes Gambit, indem er sich die Aufgabe stellte, »das eine« zu finden, dessen man gewiß sein mußte. Er fand es im »Cogito« – er argumentierte: »Ich habe geistige Erfahrungen, also weiß ich gewiß, daß ich existiere.« Trotz aller skeptischen Grenzen der menschlichen Endlichkeit schien es ihm, daß man sich wenigstens dessen völlig gewiß sein könne.

Wenn wir die Moderne bis in die Zeit vor Galilei und Descartes zurückverlegen und die Originalität – ja »Modernität« – der Renaissance-Humanisten anerkennen, eröffnen sich viele neue Möglichkeiten. Vor allem kann man jeden noch verbliebenen Eindruck wegwischen, Autoren wie Erasmus, Shakespeare und Montaigne gehörten (in gewissem Sinne) noch zum »Spätmittelalter«, weil sie vor dem Durchbruch der »modernen« Welt gelebt und gearbeitet hätten, die mit der Schaffung der exakten Wissenschaften begann. Die Humanisten des 16. Jahrhunderts waren ebenso gewiß die Begründer der modernen Geisteswissenschaften, wie die Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts die Begründer der modernen Naturwissenschaft und Philosophie waren; so wurden die Beschreibungsweisen menschlicher Kulturen, wie sie mittelbar in Buch VI der *Ethik* des Aristoteles enthalten sind und heute von Clifford Geertz als »dichte Beschreibung« wieder eingeführt wurden, schon in Montaignes unersättlicher Völkerkunde angewandt. Ja, der Gegensatz zwischen Humanismus und Rationalismus – zwischen der Sammlung konkreter Einzelheiten der praktischen Erfahrung und der Analyse eines abstrakten Kerns theoretischer Begriffe – kündigt schon die Diskussion über *Die zwei Kulturen* an, die die Rede-Lecture von C. P. Snow an der Universität Cambridge auslöste.

Auf den ersten Blick wirkt der Gedankengang Snows wie eine Erörterung der sozialen und Bildungsinstitutionen im England des 20. Jahrhunderts; doch in seiner These schwingen auch geistesgeschichtliche Anklänge mit. Seit der Zeit Benjamin Jowetts in Oxford schärfte die Verwaltungselite Großbritanniens ihre Zähne (oder Klauen) an Texten der »menschlicheren« Literaturformen, der »literae humaniores« im silbernen Latein des Oxforder Syllabus. Die Hochschulausbildung für Ingenieure, Ärzte und andere technische Fachleute dagegen konzentrierte sich auf die exakten Wissenschaften. Die beiden Gruppen bezogen ihre Fachausbildung aus verschiedenen historischen Traditionen. Die höheren Verwaltungsleute lasen Platon oder Thukydides, später Shakespeare oder Namier, und sie wußten wenig von den wissenschaftlichen Methoden, die die Ingenieure und Ärzte aus der exakteren Tradition Isaac

Newtons und Claude Bernards ererbt hatten. Wenn die beiden Kulturen also einander bis heute entfremdet sind, dann ist das keine lokale Eigenheit Englands; es erinnert daran, daß die Moderne zwei wohlunterschiedene Ausgangspunkte hatte, einen humanistischen, der sich auf die klassische Literatur stützte, und einen naturwissenschaftlichen, der in der Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts wurzelte.

Erklärungsbedürftig ist jetzt noch, warum diese beiden Traditionen nicht von Anfang an als einander ergänzend statt miteinander konkurrierend angesehen wurden. Was immer durch Galileis, Descartes' und Newtons Ausflüge in die Naturphilosophie gewonnen wurde, mit Erasmus und Rabelais, Shakespeare und Montaigne ging auch etwas verloren. Nicht nur überstrahlte die reiche Lebenskraft Shakespeares die gewundene Phantasie der metaphysischen Dichter oder die prosaischen Längen eines Dryden oder Pope. Ebenso sehr wurden bald nach 1600 die menschlichen Haltungen der Offenheit, Entspanntheit und Laszivität, die zur Zeit von Rabelais und Montaigne noch möglich waren, in den Untergrund gedrängt. Nach den Maßstäben der Geistesgeschichte verlief dieser Wandel ungewöhnlich rasch. Michel de Montaignes *Essais* zwischen 1580 und 1590 abgeschlossen, wurden auch im frühen 17. Jahrhundert noch viel gelesen; doch bald beherrschte René Descartes' *Abhandlung über die Methode*, zwischen 1630 und 1640 vollendet, die philosophische Diskussion. Wenn wir eine berichtigte Darstellung des Schrittes von der ersten, humanistischen Phase der Moderne zur zweiten, rationalistischen Phase geben wollen, so haben wir es also mit nur fünfzig Jahren zu tun.

Die Frage, warum dieser Übergang gerade damals stattfand, zieht also die weitere Frage nach sich, warum er so schnell vor sich ging. Es kommt nicht auf Montaigne oder Descartes als einzelne Autoren oder Menschen an, sondern es war das Meinungsklima, das die Leser in den Jahren zwischen 1580 und 1590 skeptisch tolerant gegenüber Ungewißheit, Vieldeutigkeit und Meinungsvielfalt machte, aber dann so weit umschlug, daß nach 1640 oder 1650 eine skeptische Toleranz nicht mehr als respektabel galt. Wenden wir uns diesem Meinungsklima zu und fragen wir, was zwischen 1590 und 1640 ein Zurückstellen der Uhren bewirkte und warum Mitte des 17. Jahrhunderts die meisten Autoren dogmatischer waren als irgendeiner der Humanisten des 16. Jahrhunderts. Warum betrachteten die Menschen in den Jahren nach 1640 Montaignes Toleranz nicht mehr als vereinbar mit aufrichtigem religiösem Glauben? Warum insbesondere verwandten sie von da an so viel Mühe darauf, ihren jeweiligen Anschauungen ›beweisbar gewisse‹ Grundlagen zu verschaffen? Zwischen 1580 und 1600 waren skeptische Anerkennung der Vieldeutigkeit und die Bereitschaft, mit der Ungewißheit zu leben, noch lebendige und geachtete geistige Haltungen; nach 1640 war das anders geworden. Die von Erasmus und Rabelais, Montaigne und Bacon eröffneten geistigen Wege wurden verbaut und erstaunlich lange nur von bewußt ›heterodoxen‹ Köpfen ernst genommen.

Die Rationalisten wollten Fragen der Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Metaphysik über die kontextgebundene Analyse hinausheben, aber gerade ihr Versuch zur Dekontextualisierung der Philosophie und Naturwissenschaft hatte seinen eigenen gesellschaftlichen und historischen Kontext, der hier untersucht werden muß. Der Ruf nach ›sicheren Grundlagen‹ für unsere Anschauungen hat im 20. Jahrhundert seine ursprüngliche Anziehungskraft verloren, schon deshalb, weil es bei dem rationalistischen Streben nach Gewißheit um mehr ging, als in den üblichen Darstellungen der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte anerkannt wird oder

heute in der Philosophie eine Rolle spielt, nachdem wir uns wieder da befinden, wo die Humanisten aufgehört haben. Um zu erkennen, wie es zu diesem Wandel kam, wollen wir uns jetzt der Situation zuwenden, in der das alles geschah, und fragen: Wenn die europäischen Haltungen zwischen 1590 und und 1640 eine so einschneidende Veränderung erfuhren, wodurch wurde sie ausgelöst?

Studientext

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

4. Kapitel: Die ferne Seite der Moderne

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

StudienTEXT

5. Kapitel: Der weitere Weg

Der Mythos von der tabula rasa

Wir können das Erbe der exakten und der Humanwissenschaften nur durch eine Richtungsänderung miteinander versöhnen; und dazu müssen wir zunächst klar erkennen, wie sich das ›moderne Denken‹ mit seiner Aufgabenstellung überfordert hat. Bis jetzt dürfte klar sein, daß man die Hoffnung auf Gewißheit und Klarheit in der Theorie mit der Unmöglichkeit, in der Praxis Ungewißheit und Vieldeutigkeit zu vermeiden, zu einem Ausgleich bringen muß. Doch die herkömmliche Sicht von der Moderne beruhte nicht nur auf dem Streben nach Gewißheit und der Gleichsetzung von Rationalität mit der Achtung vor der formalen Logik; sie übernahm auch den Glauben der Rationalisten, der moderne, rationale Umgang mit Problemen bestehe darin, den ererbten Wirrwarr von Traditionen wegzufegen, reinen Tisch zu machen und wieder am Nullpunkt anzufangen.

Blicken wir nun auf unsere ganze Untersuchung zurück, so erkennen wir, daß der Gedanke, mit einer *tabula rasa* neu anzufangen, für die europäischen Denker eine ebenso wiederkehrende Beschäftigung war wie die Suche nach der Gewißheit selbst. Der Glaube, jeder Neubau sei nur dann wirklich *rational*, wenn er alles Bisherige zerstöre und am Nullpunkt anfangen, hat eine besondere Rolle in der Geistes- und politischen Geschichte Frankreichs gespielt – die Engländer waren gewöhnlich pragmatischer; doch niemand, der den Geist der Moderne ohne Vorbehalte in sich aufnimmt, kann gegen seinen Einfluß immun sein. Das spektakulärste Beispiel dafür ist die Französische Revolution; bei dieser Gelegenheit drang der Traum des Großreinemachens und Neuanfangs über den Ärmelkanal und erregte die Begeisterung William Wordsworths und seiner Generation:

»Bliss was it in that dawn to be alive;
But to be young was very heaven!«

»Es war ein Segen, in jener Morgendämmerung zu leben;
Doch jung zu sein, das war der Himmel!«

Eine neuere Arbeit über die Revolution unterstreicht diesen Punkt:

»Die Revolution reichte in alles hinein. So schuf sie Raum und Zeit neu... [D]ie Revolutionäre teilten die Zeit in Einheiten ein, die sie für vernünftig und natürlich hielten. Die Woche hatte zehn Tage, der Monat drei Wochen und das Jahr zwölf Monate.

Die Einführung des metrischen Systems war ein ähnlicher Versuch, dem Raum eine vernünftige und natürliche Ordnung zu geben. Nach einer Verfügung von 1795 war das Meter »die Längeneinheit, die einem Zehnmillionstel des Bogens des Erdmeridians zwischen dem Nordpol und dem Äquator gleich ist«. Natürlich konnte der gewöhnliche Bürger mit einer solchen Definition nicht viel anfangen. Er machte sich das Meter und das Gramm, die entsprechende neue Gewichtseinheit, nur langsam zu eigen, und nur wenige erwärmten sich für die neue Woche, die ihnen einen Ruhetag erst nach zehn statt nach sieben Tagen bescherte. Doch auch wo sich alte Gebräuche hielten, prägten die Revolutionäre ihre Ideen dem Gegenwartsbewußtsein auf, indem sie alles umbenannten...«

Bisher war *Rationalität* als Neubeginn mit einer *tabula rasa* ein Traum der Intellektuellen gewesen; mit der Französischen Revolution wurde sie zur politischen Methode. Solange die Revolution ihre Reinheit bewahrte, wurde der Katholizismus offiziell zugunsten einer »Vernunftreligion« unterdrückt; Notre Dame wurde zum Tempel der Vernunft. Der Rationalismus drang in die Welt der Politik ein; das Programm der rationalistischen Philosophie wurde in ein revolutionäres Programm umgewandelt, und Annahmen, die bisher auf theoretischer Ebene wirksam waren, wurden zu Maximen der politischen Aktion umstaffiert.

Die Ereignisse, die 1789 begannen, gaben dem Wort »Revolution« eine neue Bedeutung:

»Niemand war 1789 auf eine Revolution vorbereitet. Es gab gar nicht die Idee davon. Wenn man in gängigen Wörterbüchern des

18. Jahrhunderts das Wort »revolution« nachschlägt, findet man Definitionen, die sich von dem Verb »to revolve« [sich drehen] herleiten, etwa: »die Rückkehr eines Planeten oder Fixsterns an seinen Ausgangspunkt.«

Das galt vor allem für Frankreich. In England dagegen wurden die Ereignisse von 1688, als an die Stelle des katholischen Königs Jakob II. der stockprotestantische Wilhelm III. trat, bereits als die *Glorious Revolution* gefeiert. (Als beispielsweise Joseph Priestley und seine Freunde ihre Abendessen zu Ehren der Französischen Revolution gaben, trugen sie Kopien der Hundertjahresmedaille vom 4. November 1788 mit der Aufschrift »Revolutionsjubiläum« und »Britten werden niemals Sklaven sein«.) Doch die Revolution von 1788 sollte nie die politische Situation in England von Grund auf verändern. Sie galt stets eher als eine Wiederherstellung des *status quo ante*, die die prokatholische Politik der späteren Stuarts rückgängig machen und die Unabhängigkeit der englischen Tradition wiederherstellen sollte, wie in der Astronomie ein Planet auf seiner Bahn an den Anfangspunkt zurückkehrt.

Als philosophisches Ziel hatten die Ideen der *tabula rasa* und des Neuanfangs besondere Kraft in ihrem ursprünglichen Kontext. Um 1630, in der Mitte des Dreißigjährigen Krieges, war die herkömmliche Übereinstimmung, die den geistigen Unternehmungen Europas zugrunde gelegen hatte, anscheinend geschwunden. Es gab keine Einmütigkeit in der Ethik, Politik, Religion, ja nicht einmal in der Physik. Angesichts dieses Zusammenbruchs sahen sich die Philosophen nach einem anderen Ausgangspunkt für Denken und Praxis des Menschen um, nach anderen »Grundlagen« oder »Daten«, die in der gemeinsamen Erfahrung nachdenklicher

Geister vorhanden wären. Würde ein solcher allgemeingültiger Ausgangspunkt gefunden, so konnte er einen ›Nullpunkt‹ bilden, von dem die Wissenschaftler und Philosophen jedes Zeitalters und jeder Kultur ausgehen konnten.

Die verschiedenen Schulen der modernen Philosophie hatten verschiedene Vorstellungen davon, wo dieser ›Nullpunkt‹ genau zu finden sei. Für Rationalisten wie René Descartes lag der richtige Ausgangspunkt in den *Grundbegriffen* oder ›klaren und deutlichen Ideen‹; für Empiristen wie John Locke waren es die gemeinsamen *Sinnesdaten* oder ›Sinnesideen‹. Doch weder Descartes noch Locke zweifelten eigentlich daran, daß schon die Verschiedenartigkeit und Widersprüchlichkeit der herkömmlichen, ererbten, lokalen Denkweisen die Philosophen nötigte, sich von ihnen zu emanzipieren. In der folgenden Diskussion bestanden die Empiristen nicht so entschieden wie die Rationalisten auf der Notwendigkeit; ›Gewißheit‹ zu erreichen; viele gaben zu, daß unsere Untersuchungsmethoden wesentlich fehlbar seien und lediglich ›Wahrscheinlichkeiten‹ liefern könnten. Doch auch jene, die nicht mehr nach Gewißheit strebten, hingen der Idee der *tabula rasa* an. Bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein gingen empiristische wie rationalistische Philosophen davon aus, es gebe einen unbezweifelbaren Ausgangspunkt *der einen oder anderen Art* als natürlichen ›Nullpunkt‹ für den Beginn der vernünftigen Überlegung in der Philosophie.

Von heute aus gesehen, zeigten die Hauptargumente der modernen Philosophen von Anfang an Risse; der genaue Ort des vernünftigen Ausgangspunkts war nicht so evident, wie man zunächst angenommen hatte. Als Descartes die Ideen der Euklidischen Geometrie als ›klar und deutlich‹ herausgriff, stand er vor der Frage, ob man sicher sein könne, daß die Euklidischen Ideen den nachdenklichen Geistern aller Epochen und Kulturen gleichermaßen zugänglich sind. Seine Antwort lautete, ein gütiger Gott habe vermutlich diese Ideen allen Menschen gleichermaßen eingepflanzt; er machte sich aber nicht die Mühe, zu fragen, ob es eine völkerkundliche Tatsache sei, daß die Menschen in allen Teilen der Welt und in allen Stadien der Geschichte den Raum und die räumlichen Beziehungen entsprechend dem Euklidischen System wahrnehmen, deuten und beschreiben, oder ob an anderen Orten und zu anderen Zeiten nicht andere Arten ihrer Wahrnehmung, Deutung und Beschreibung in der menschlichen Erfahrung Platz finden könnten. Auch John Locke ging davon aus, daß ähnliche Sinnesideen bei ihrer Wiederholung ähnliche Denkkideen (oder ›Begriffe‹) bei Menschen aus jedem Milieu hervorbringen; er fragte nicht, ob die Wiederholung genügt oder ob sie nicht in einem bestimmten kulturellen Kontext stattfinden muß, um bestimmte Begriffe zu erzeugen.

Wie wir heute wissen, waren beide Definitionen des philosophischen ›Nullpunkts‹ nicht nur willkürlich, sondern beruhten auf falschen Tatsachenannahmen. Descartes meinte, Gott verleihe allen Menschen die Tendenz, Euklidische Ideen zu entwickeln. Doch selbst heute noch gibt es Kulturen, in denen räumliche Beziehungen anders als nach dem Euklidischen Ideal behandelt werden; die räumlichen Beziehungen werden von diesen Menschen sogar anders *wahrgenommen* als in den modernen Industriekulturen, und sie haben andere optische Täuschungen. Ähnlich steht es mit Lockes angeblich gemeinsamen Sinnesideen: es gibt Hinweise darauf, daß bestimmte Farben (z.B. Schwarz, Weiß und Rot) in der alltäglichen Farbwahrnehmung eine Sonderstellung einnehmen und daher von den Angehörigen vieler Kulturen leicht als Primärfarben erkannt werden. Doch in unseren *Denkkideen* – beim Denken oder Sprechen über Farben, bei der Benennung oder Beschreibung von farbigen Gegenständen

– tritt wieder eine kulturelle Vielfalt auf. Der Schritt von Lockes ›Sinnesideen‹ zu seinen ›Denkideen‹ (von den Sinneswahrnehmungen zu den Begriffen) bedarf nicht nur des wiederholten Auftretens gegebener Stimuli, sondern auch einer gemeinsamen gelernten Kultur und Sprache. Die Verschiedenheit der Farbennennungen zwischen den Sprachen und Kulturen ist weniger einschneidend, als die Völkerkundler früher annahmen, doch immer noch so groß, daß sie die empiristische Entscheidung für neutrale ›Sinnesdaten‹ als vernünftigen Ausgangspunkt für die Konstruktion der intelligiblen Welt erschüttern. Aus empirisch-völkerkundlichen wie auch aus analytisch-argumentativen Gründen ist heute keine der beiden Versionen einer rationalen Philosophie – mit gemeinsamen Begriffen oder gemeinsamen Empfindungen als Ausgangspunkt – mehr haltbar:

Die Beweislast hat sich verschoben; der Traum von einem Nullpunkt als Ausgangspunkt jeder ›rationalen‹ Philosophie ist unerfüllbar. *Es gibt keinen Nullpunkt.* Der Glaube, man könne durch Abschneiden der ererbten Ideen unserer Kulturen ›reinen Tisch machen‹ und neu anfangen, ist ebenso illusionär wie die Hoffnung auf ein umfassendes theoretisches System, das uns eine zeitlose Gewißheit und Kohärenz liefern könnte. Das Streben nach Gewißheit, der Traum von der *tabula rasa* und die Gleichsetzung von Rationalität und formaler Logik, das alles spielte in gegenseitiger Abhängigkeit seine Rolle im Programm der philosophischen Theorie des 17. Jahrhunderts. Descartes betrachtete die logische Notwendigkeit der Geometrie als Vorbild der Gewißheit und setzte daher die Rationalität der Wissenschaft mit der Möglichkeit der Bildung eines logischen Systems gleich. Und da der Systemcharakter für die Rationalität wesentlich war, kannte seine Theorie nicht die Möglichkeit, daß sich gegebene Ideen oder Praktiken *ständig verändern* könnten. Nachdem einmal der Anspruch jedes beliebigen gegebenen sozialen oder theoretischen Systems in Frage gestellt war, blieb nur noch die Möglichkeit, alles auszuradieren und ein neues System zu errichten.

Der Rationalitätsbegriff des philosophischen Programms der Moderne ruhte also auf drei Säulen – Gewißheit, Systemcharakter und *tabula rasa*, und als 300 Jahre später John Dewey und Richard Rorty die Grabrede auf dieses Programm hielten, hatte das weiterreichende Bedeutung. Der Gedanke, die vernünftige Behandlung von Problemen bedeute den völligen Neuanfang, war schon immer falsch gewesen. Man kann nur verlangen, anzufangen, *wo wir stehen, und in der Zeit, in der wir stehen*; das heißt, abgewogenen und kritischen Gebrauch von den Ideen zu machen, die uns in unserer gegenwärtigen lokalen Situation zur Verfügung stehen, und von unseren Erfahrungsdaten, wie sie im Lichte dieser Ideen gedeutet werden. Es gibt keine Möglichkeit, sich von seinem theoretischen Erbe abzukoppeln; wir sollen nur unsere Erfahrung kritisch und abgewogen verwenden, unsere ererbten Ideen *verfeinern und verbessern* und ihre Grenzen genauer bestimmen.

Des genaueren zeigt die Arbeit der letzten dreißig Jahre in der Wissenschaftsgeschichte, der Kulturanthropologie und auf anderen Gebieten, daß man einem sich selbst begründenden Ausgangspunkt nicht näher kommt, wie genau man auch immer diese Forderungen erfüllen mag. Es gibt keinen neutralen ›Nullpunkt‹, von dem aus man in ein sich selbst tragendes, traditionsfreies theoretisches System hineinspringen könnte. Alle kulturellen Situationen, von denen aus wir unsere praktischen oder theoretischen Untersuchungen betreiben, sind historisch bedingt; und wenn das so ist, dann können wir nur versuchen, das beste aus dem zu machen, was uns hier und jetzt zur Verfügung steht.

Diesen Gedanken finden vor allem Amerikaner enttäuschend. Der Traum von einer *tabula rasa* war immer für Menschen anziehend, die glaubten, dadurch, daß sie die Tyrannei und Verderbnis der traditionellen europäischen Gesellschaft hinter sich gelassen hatten und in einen neuen Kontinent aufgebrochen waren, sei ihnen die Möglichkeit zugefallen, wieder am Nullpunkt anzufangen. Doch trotz der politischen Errungenschaften der Pilgerväter des 17. und der Gründerväter des 18. Jahrhunderts formulierten weder die ersten Kolonisten noch die Revolutionäre ihre Ziele anders als in dem Rahmen, den sie aus Europa über den Atlantik mitgebracht hatten. Als die Einwohner der dreizehn Kolonien die Verbindung zum Mutterland abschnitten, wollten viele neugebackene Amerikaner die herkömmliche gesellschaftliche Ordnung wiederherstellen und die uralten Freiheiten der Engländer genießen, die die Hannoveraner Könige angetastet hatten.

Die Ziele und Methoden der amerikanischen Revolutionäre waren also trotz ihres Interesses für die politischen Theorien von Hobbes und Locke pragmatischer als die ihrer Nachfolger in Frankreich ein Dutzend Jahre später. Das Ziel der amerikanischen Revolution war, ebenso wie das der *Glorious Revolution* von 1688, eher eine Wiederherstellung des *status quo ante* als ein Neubau der Gesellschaft von Grund auf, wie es die französische Revolution wurde. Hatten Luther und Calvin die Entstellungen der Institutionen und Praktiken des Christentums beseitigt in der Hoffnung, sie von innen zu reformieren, so hofften die Gründerväter der Vereinigten Staaten die Entstellungen der britischen Monarchie zu beseitigen und eine Republik aufzubauen, die die alten englischen Tugenden in gereinigter Form verkörpern sollte.

Selbst die französischen Revolutionäre fingen schließlich nicht völlig am Nullpunkt an. Viele ihrer ›vernünftigen‹ Reformen schlugen in den Herzen des französischen Volkes keine tiefen Wurzeln; so konnte Napoleon ab 1805 leicht den alten Kalender wiederherstellen. Auch in der staatlichen Verwaltung überdauerte ›der gewohnte Gang der Dinge‹ die Revolution ziemlich unverändert; auch hier mußten die radikalen Absichten der Revolutionsführer schließlich Kompromisse mit der Notwendigkeit eingehen, die öffentlichen Dienstleistungen und andere soziale Funktionen aufrechtzuerhalten.

Die Humanisierung der Moderne

Nach den Schrecken von 1914-1918 empfanden, wie wir sahen, die Europäer wieder das Bedürfnis, reinen Tisch zu machen, neu anzufangen und ihre Suche nach Gewißheit zu betreiben. Dabei entwickelten sie eine Sicht von den Ursprüngen der Moderne im 17. Jahrhundert, die ihrer Sache dienlich war. Doch indem diese Darstellung die Humanisten des 16. Jahrhunderts ins Abseits stellte, war sie irreführend und verarmte unsere Vorstellung vom modernen Zeitalter. Wir sind nicht zu einer *Wahl* zwischen dem Humanismus des 16. Jahrhunderts und der exakten Wissenschaft des 17. Jahrhunderts gezwungen; vielmehr; sollten wir an den positiven Leistungen beider festhalten.

Wie die Dinge heute stehen, ist die Wiederaneignung des vernünftigen und toleranten (aber vernachlässigten) Erbes des Humanismus dringlicher als die Erhaltung des systematischen und perfektionistischen (aber wohlgehüteten) Erbes der exakten Wissenschaften; doch letzten Endes können wir auf keines von beiden verzichten. Descartes und Newton verdanken wir schöne Beispiele wohlformulierter Theorie, doch die Menschheit braucht auch Leute mit einem Sinn dafür, wie die Theorie die Praxis an Punkten und auf Weisen berührt, die unter die Haut gehen.

Die gegenwärtige Aufgabe besteht also darin, Wege zu finden, die von der herkömmlichen Auffassung der Moderne – die die exakten und die Geisteswissenschaften voneinander trennt – zu einer gewandelten Auffassung führen, die Philosophie und Wissenschaft befreit, indem sie sie wieder mit der humanistischen Hälfte der Moderne in Verbindung setzt. Dazu genügen die Methoden des Rationalismus des 17. Jahrhunderts nicht; von jetzt an müssen alle theoretischen Ansprüche – ebenso wie die des Nationalstaats – ihren Wert beweisen, indem sie zeigen, daß sie in der menschlichen Praxis und Erfahrung wurzeln.

Wie die Dinge stehen, können wir uns weder an die Moderne in ihrer historischen Form klammern noch sie völlig ablehnen – und gewiß nicht verachten. Aufgabe ist vielmehr, unsere ererbte Moderne zu reformieren, ja richtig wiederherzustellen, indem wir sie *humanisieren*. Das ist keine leere Mahnung. Sie hat einen bestimmten Sinn, der in diesem Schlußkapitel dargestellt werden soll: zunächst im Hinblick auf die Naturwissenschaften, dann als neue Aufgabe für die Philosophie, schließlich im Hinblick auf die politische Praxis, die über den absoluten Nationalstaat hinauswächst. So gesehen, hat sich vieles Gute im modernen Denken und der modernen Praxis bereits ein Stück weit *selbst befreit*. Vor allem die Naturwissenschaften, wie sie in den letzten Jahren des 20. Jahrhunderts dastehen, haben sich weit von der mechanistischen Physik – oder ›Naturphilosophie‹ – entfernt, die in den 75 Jahren nach Descartes' Manifest in der *Abhandlung über die Methode* Gestalt annahm. Sie sind heute keineswegs formale Systeme, die nur auf abstrakten theoretischen Idealen beruhen und ihre ›Gewißheit‹ von der Geometrie borgen, sondern tief in der Erfahrung verwurzelt; und ihre praktische Anwendung wird wegen ihrer Auswirkungen auf den Menschen zunehmend kritisiert.

Seit dem Zweiten Weltkrieg haben sich die theoretischen Interessen der Naturwissenschaften gewandelt. So lieferten in den sechziger und siebziger Jahren neue Gedanken zur Chemie hochkomplexer Moleküle den Biologen einen neuen Ansatzpunkt für zentrale Probleme der Genetik, Physiologie und Medizin. Zunächst sahen einige Beobachter in der ›Molekularbiologie‹ nur einen weiteren Sieg des mechanistischen Materialismus und hielten ihre weiteren Konsequenzen für unverbesserlich reduktionistisch und menschenfeindlich. Inzwischen reagiert man optimistischer auf diesen Wandel und verweist darauf, daß die biochemischen Vorgänge in der lokalen Ökologie bestimmter ›Mikromilieus‹ im Körper wurzeln. Das platonistische Streben nach einer allgemeingültigen Theorie kann also einen Ausgleich finden mit der aristotelischen Rücksicht auf Zeit und Ort, Umstände und Anlässe der biologischen Ereignisse sowie mit jener Art praktischer Probleme, die die ungeheure Vielfalt dieser Ereignisse für die Biologie aufwirft.

Auffälliger ist, daß die Scheidewand zwischen moralischen und technischen Aspekten der Medizin in den letzten zwanzig oder dreißig Jahren immer dünner geworden ist, da die Techniker neue Methoden der Lebensverlängerung entwickelt haben, die so weit gehen, daß die bloße Erhaltung der Körperfunktionen nicht mehr ohne weiteres als wertvoll gelten kann. In der gegenwärtigen Phase der Medizin werden alle Versuche, den Unterschied zwischen ›Tatsachen‹ und ›Werten‹ einzufrieren, von den praktischen Anforderungen neuer Probleme und Situationen überrollt. Heute muß schon die Definition eines ›medizinischen‹ Problems so gegeben werden, daß seine technischen wie auch moralischen Seiten berücksichtigt werden; es geht nicht nur darum, daß der Sauerstoffgehalt des arteriellen Blutes eines Patienten lebensbedrohlich

gesunken ist, sondern auch darum, daß dieser Patient vielleicht den klaren Wunsch geäußert hat, nicht mit komplizierten technischen Mitteln wiederbelebt zu werden, wenn sie zur Möglichkeit der Fortsetzung des biologischen Lebens nur geringfügig und zur Lebensqualität überhaupt nicht beitragen.

Was für die Biologie seit 1945 gilt, das gilt auch für die heutige Physik. Als die Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki fielen, meinten viele Beobachter, auch die Kernphysik sei unverbesserlich zerstörerisch und menschenfeindlich. Doch diese Ereignisse führten zu einer Bewußtseinsveränderung bei den Physikern selbst, von der abstrakten Reinheit und ›Wertfreiheit‹ zu einer stärkeren Beschäftigung mit den politischen und sozialen Auswirkungen der wissenschaftlichen Neuerungen. Die unmittelbare Folge dieses Wandels war die Gründung des *Bulletin of the Atomic Scientists*, das noch heute einen monatlichen internationalen, regierungsunabhängigen Kommentar zur Atomwaffenpolitik und verwandten Themen liefert.

Man sollte die Tiefe dieses Wandels nicht unterschätzen. Solange das Manhattan-Projekt noch kaum mehr als eine theoretische Übung war, könnten die Wissenschaftler in Los Alamos die Soldaten, Politiker und Bürokraten, die ihre Arbeit überwachten, ›Hundesöhne‹ nennen; und bis die erste Bombe wirklich explodiert war, sahen sie sich selbst als etwas ganz anderes an. Der Wandel setzt mit der ersten Versuchsexplosion in Alamogordo ein. Robert Oppenheimers Kollege Bainbridge soll sie so kommentiert haben: »Jetzt sind wir alle – Hundesöhne!« Von da an gab es eine unaufhaltsame rationale Tendenz bei den Atomwissenschaftlern, sich unmittelbar an den politischen Diskussionen über die Anwendung der Atomwaffen und der friedlichen Atomkraft zu beteiligen.

Eine ähnliche ›Humanisierung‹ findet sich auch in der Technik. In den letzten vierzig Jahren hat sich die öffentliche Einstellung gegenüber technischen Projekten gewandelt. Noch in den fünfziger Jahren wandten die Organisationen, die große technische Projekte durchführten, wie etwa das Pionierkorps des US-Militärs, vor allem technische Gesichtspunkte an und bauten mit Freuden jeden Staudamm, der die Landwirtschaft oder den Verkehr zu fördern versprach, nur aufgrund der technischen Machbarkeit. In den späten achtziger Jahren kann keine solche Organisation mehr Fragen der ›Umweltauswirkungen‹ übergehen. Vielmehr ist sie gesetzlich verpflichtet, im voraus die positiven und negativen Auswirkungen der Projekte anzugeben; und zu den negativen Auswirkungen, die sie analysieren und bewerten muß, gehören solche auf Menschen wie auch auf nichtmenschliche Lebewesen. Früher war die Möglichkeit, natürliche Hilfsquellen wie Wasserfälle zum menschlichen Wohl zu nutzen, allein schon ein zwingendes Argument. Heute weiß man, daß die Natur nicht einfach aus neutralen Hilfsquellen besteht, die wir zu unserem Nutzen ausbeuten können; sie ist ebenso auch *unsere irdische Wohnung*. Daher sind in politischen und sozialen Diskussionen Fragen der ›Ökologie‹ – das griechische Wort bedeutet ursprünglich ›Haushaltkunde‹ – für alle Zukunft in den Mittelpunkt der praktischen Erwägungen getreten.

Zwischen diesen Wandlungen im Schwerpunkt der Naturwissenschaft und Technik hat sich der Blick von der Exaktheit der theoretischen Physik und dem Weltbild der Hochmoderne (die Natur und Menschheit als getrennt ansah) einer humanisierten Moderne zugewandt, die Natur und Mensch wieder zusammenbringt und die lokalen, umständeorientierten Argumente der Ökologie mit den allgemeingültigen Argumenten des Elektromagnetismus und anderer physikalischer Theorien auf eine Ebene stellt. Niemand bezweifelt heute Newtons glänzende

Leistung bei seinem Nachweis, daß der Gehalt der zentralen Theorien der Physik (d.h. der Dynamik), wie Descartes 50 Jahre vorher vorgeschlagen hatte, als logisches System nach dem Vorbild der Euklidischen Geometrie dargestellt werden kann. Doch daraus folgte noch nie, daß, wie die Verfechter der ›Einheitswissenschaft‹ träumten, die gesamte Wissenschaft – die Entdeckungen der Physik, der Biologie und aller anderen Wissenschaften – ein entsprechendes, nur umfassenderes System bilden könnte. Im Gegenteil, die Fähigkeit der Wissenschaftler, neue Gegenstandsgebiete zu erschließen und Methoden zur Behandlung bisher unzugänglicher Seiten der Erfahrung zu entwickeln, beruht auf ihrer Fähigkeit, die Beziehungen zwischen verschiedenen Zweigen der wissenschaftlichen Theorie gewissermaßen neu auszuhandeln, um den neuen Anforderungen jedes neuen Gebietes gerecht zu werden.

Solange sich die Naturwissenschaft im Rahmen des Gerüsts der Moderne entwickelte und eine scharfe Abgrenzung zwischen der ›Rationalität‹ des menschlichen Denkens und der ›Kausalität‹ der Naturmechanismen aufrechterhielt, bildeten die Wissenschaftler auch auf anderen Gebieten ihre Ideen der axiomatischen Struktur der Newtonschen Mechanik nach. Nachdem nun aber dieses Gerüst demontiert ist, trennen sie nicht mehr Natur und Mensch, und der Gegensatz zwischen theoretischer (›reiner‹) Wissenschaft und praktischer (›angewandter‹) Technik ist nicht mehr so scharf. Die Wissenschaftler können jetzt die Exaktheit der Theorien Isaac Newtons mit dem Humanismus der Voraussagen Francis Bacons unter einen Hut bringen. Indem sie Wissenschaft, Technik und Medizin wieder auf menschlich wichtige Ziele ausrichten, humanisieren sie auch ihre Vorstellung von der Moderne.

In theoretischer Hinsicht hatte die Moderne, deren Aufstieg und Niedergang wir hier verfolgt haben, drei Grundlagen: Gewißheit, formale Rationalität und das Streben nach einem Neuanfang mit der *tabula rasa*. So gesehen, waren wissenschaftliche Theorien und Nationalstaaten nur dann völlig rational, wenn sie stabile ›Systeme‹ bildeten, im einen Fall logische Systeme à la Euklid, im anderen institutionelle Systeme mit festliegenden Beziehungen. Beim Wiederaufbau Europas nach 1648 hatte die Festigkeit der Strukturen, die sich als Reaktion auf diese Bedürfnisse bildeten, echte Vorteile: sie befriedigten das Bedürfnis nach Stabilität, das den damaligen Europäern das Wichtigste war. An der Pforte des dritten Jahrtausends sind unsere Bedürfnisse andere, und die Wege zu ihrer Befriedigung müssen entsprechend neu durchdacht werden. Heute kann es nicht mehr darum gehen, nur die *Stabilität und Einheitlichkeit* der Wissenschaft oder des Staates zu garantieren, sondern vielmehr darum, den nötigen Spielraum für den Schutz der Vielfalt und *Anpassungsfähigkeit* zu schaffen.

Nostalgische Sehnsucht nach der modernen Kosmopolis überantwortet uns der Brüchigkeit des Naturbildes, auf dem sie beruht: dem eines stabilen Systems von Körpern, die sich auf festen Bahnen um ein einziges Kraftzentrum bewegen – die Sonne und die Planeten als Modell des Sonnenkönigs und seiner Untertanen. Dieses Modell erfüllte im 17. Jahrhundert konstruktive Zwecke, doch die Starrheit, die es der rationalen Praxis in einer Welt unabhängiger und getrennter Akteure auferlegte, paßt nicht mehr ins späte 20. Jahrhundert, eine Zeit wachsender gegenseitiger Abhängigkeit, kultureller Vielfalt und historischen Wandels. Geistige und soziale Muster, die früher den Vorzug der *Stabilität und Voraussagbarkeit* aufwiesen, zeigen sich heute als mit dem Nachteil der *Stereotypie und Anpassungsunfähigkeit* behaftet. Erlegt man dem Denken und Handeln weiter alle Forderungen der unkritisch übernommenen Moderne auf – Strenge, Exaktheit und Systemhaftigkeit –, so läuft man Gefahr, die Ideen und Institutionen

nicht bloß stabil zu machen, sondern verknöchern zu lassen und sie nicht auf vernünftige Weise den neuen Anforderungen neuer Situationen anpassen zu können.

Die Fragen, um die es bei der Humanisierung der Moderne geht, wurden in den sechziger und siebziger Jahren auch in einer öffentlichen Diskussion um die Ziele der Hochschulbildung und Forschung angeschnitten, wenn auch die verwendeten Begriffe etwas andere waren. Zwei Schlagworte standen im Vordergrund: ›Qualität‹ auf der einen Seite, ›Relevanz‹ auf der anderen. Die Verteidiger der *Qualität* sahen in den Hochschulen Bewahrer der Erkenntnisse und Methoden unserer Vorfahren. Alles, was jüngere Generationen hinzuzufügen hatten, diente der Erweiterung dieses Wissenskorpus. Der Schwerpunkt lag auf dem Wert der etablierten Disziplinen, die verschiedene Teile unseres Erbes verkörpern und weitergeben; sie sollten ihre geistigen Waffen blank und scharf erhalten, vielleicht ihnen etwas hinzufügen, aber um jeden Preis das Errungene bewahren. Die Verfechter der *Relevanz* sahen die Dinge anders. In ihren Augen war es nicht wertvoll, unser Wissen geölt, blank und scharf zu erhalten, aber in den Schrank zu stellen; wichtiger war es, Wege zu finden, um es zum Wohle der Menschen einzusetzen. Daher sollten die Hochschulen die praktischen Probleme der Menschheit angehen; und wenn die etablierten Disziplinen dabei hinderlich waren, brauchte man neue, interdisziplinäre Arbeitsformen, die dieser Aufgabe besser entsprachen. Der ererbte Korpus des Wissens war auf seine Art zweifellos etwas Großartiges, doch die Professoren der siebziger Jahre konnten es sich nicht mehr leisten, wie Mandarine aufzutreten. »Die Lehre«, hieß es, »ist zu wichtig, um sie den Gelehrten zu überlassen.«

Man beachte, unter welchen Gesichtspunkten diese Diskussion um Qualität und Relevanz – zwischen Bewahrern und Anwendern des Wissens – geführt wurde. Die Entgegensetzung von Qualität und Relevanz lenkte die Aufmerksamkeit wieder auf die praktischen, lokalen, zeitgebundenen und *kontextgebundenen* Fragen, die den Humanisten des 16. Jahrhunderts am Herzen lagen, aber von den Rationalisten des 17. Jahrhunderts zugunsten abstrakter, zeitloser, universaler und *kontextfreier* Fragen beiseite gesetzt wurden. Heute kann die formale, kalkülmäßige Rationalität nicht mehr der einzige Maßstab der wissenschaftlichen Brauchbarkeit sein; man muß auch alle praktischen Angelegenheiten auf ihre menschliche ›Vernünftigkeit‹ hin beurteilen. Es wurde sogar vorgeschlagen, das Massachusetts Institute of Technology zu reorganisieren und die bestehenden Abteilungen, die für technische Disziplinen wie Elektronik oder Maschinenbau zuständig waren, durch Abteilungen zu ersetzen, die für bestimmte menschliche Bedürfnisse zuständig sein sollten wie Verkehr, Nachrichtenwesen oder Städtebau. So wäre die herkömmliche akademische Vorliebe für die Verfeinerung der Methoden mit verschiedenen Arten der Anwendung dieser Methoden zum Wohl der Menschen austariert worden.

Parallel zu den akademischen liefen künstlerische Diskussionen. Die Zwölftonmusik, die gegenstandslose Malerei und die Architektur ohne Lokalkolorit oder Funktionskenntlichkeit waren übertriebene Produkte eines neuen Rationalismus, der durch die Krise im frühen 20. Jahrhundert verstärkt worden war; doch diesmal war der Formalismus allzu extrem und die Verweigerung zu radikal gewesen. So soll Anton Webern gesagt haben, Zwölftonthemen würden mit der Zeit ebenso ›natürlich‹ klingen wie diatonische; doch das war bestenfalls ein Traum, ebenso wie die Hoffnung, die Lehre der Alltagsmathematik auf die Gruppentheorie zu gründen. (Arnold Schönberg war realistischer, für ihn hatte die Zwölftonmusik mehr

intellektuelle als sinnliche Anziehungskraft: »Wie die Musik *klings*, darauf kommt es nicht an.«) In den achtziger Jahren wandten sich die Komponisten wieder einer Musik zu, deren Harmonien und Rhythmen deutlich hörbar waren, und die Maler malten wieder Bilder, die etwas darstellten; manche wurden sogar hyper-realistisch. Auch die Spitzenmathematiker bemühten sich nicht mehr so sehr darum, ihre Analysen auf immer abstraktere Höhen zu führen, sondern mehr darum, die Rechenautomaten in den Griff zu bekommen, die formale Methoden zu menschlichen Zwecken anwandten.

Ebenso wie die Fragen des Nationalstaats auf dem Gebiet der Politik, nahmen die Fragen der formalen Rationalität auf wissenschaftlichem Gebiet im 17. Jahrhundert einen fruchtbaren Anfang, weil die historischen Bedingungen die autonome Tätigkeit der Wissenschaften und der Staaten begünstigten, die alle um ›Systeme‹ logischer Struktur oder politischer Organisation herum entwickelt wurden. Im späten 20. Jahrhundert dagegen sind diese Systeme unfruchtbar und *dysfunktional*, weil heute die gegenseitige *Abhängigkeit* zwischen den Wissenschaften und zwischen den Staaten so zentral ist, wie es ihre *Unabhängigkeit* vor 300 Jahren war. Das Hauptproblem ist nicht mehr die Sicherung der *Stabilität* unserer wissenschaftlichen und sozialen oder nationalen Systeme und Verfahrensweisen, sondern ihrer *Anpassungsfähigkeit*.

Dieses letzte Wort wurde mit Bedacht gewählt. Die Humanisierung der Moderne geht untrennbar Hand in Hand mit anderen Veränderungen in unserer Sichtweise der Situation, nämlich vom Bemühen um Erhaltung der Stabilität und Vermeidung von Instabilität zum Bemühen um die Schaffung von Institutionen und Verfahren, die anpassungsfähig (oder wenigstens nicht *fehl*anpassend) oder anpaßbar (oder wenigstens nicht *unan*paßbar) sind. In einer Zeit der wechselseitigen Abhängigkeit und des historischen Wandels sind bloße Stabilität und Dauerhaftigkeit nicht genug. Wie die sozialen und politischen Institutionen verfallen auch die formalen Methoden des Denkens nur allzuleicht in Stereotypie und starre Selbstverteidigung. Wie Gebäude, die auf menschliche Bedürfnisse abgestimmt sein sollten, werden unsere wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Verfahren in den kommenden Jahren nur dann das Nötige leisten, wenn wir überflüssige oder übermäßige Stabilität vermeiden und sie auf eine Weise im Fluß halten, daß sie gegenüber unvorhergesehenen – ja unvorhersehbaren – Situationen und Funktionen anpassungsfähig sind.

Die Wiederherstellung der praktischen Philosophie

Wenn die Humanisierung der Moderne in den Naturwissenschaften die Wirkungen der Ablehnung des Humanismus im 17. Jahrhundert rückgängig macht, so ist dasselbe jetzt in der Philosophie möglich. Nach 1630 übergingen die Philosophen die konkreten, zeitgebundenen, partikulären Fragen der praktischen Philosophie und beschäftigten sich mit abstrakten, zeitlosen und universalen (d.h. theoretischen) Fragen. Heute ist dieses theoretische Programm nicht mehr zeitgemäß, und die philosophischen Probleme der Praxis treten wieder in den Vordergrund.

Seit 1945 sind es praktische Fragen, auch solche von Leben und Tod, die die nachdenklichen Geister auf einer tiefen philosophischen Ebene ebenso stark beschäftigen wie Kosmologie und Kosmopolis im 17. Jahrhundert. Drei Gruppen von Problemen haben besondere Aufmerksamkeit gefunden: die des Atomkriegs, der technischen Medizin und der Umwelt. Sie alle können nur angegangen werden, wenn Fragen des Wertes des menschlichen Lebens und

unserer Verantwortung für den Schutz der natürlichen Welt wie auch der Menschheit ins Spiel gebracht werden. Alle ›Sinneswandlungen‹, die für die Abwendung des 17. Jahrhunderts vom Humanismus und hin zum Rationalismus kennzeichnend waren, werden daher rückgängig gemacht. Die ›moderne‹ Betonung des Schriftlichen, des Allgemeinen, des Überörtlichen und des Überzeitlichen – die die Arbeit der meisten Philosophen nach 1630 mit Beschlag belegte – wird jetzt wieder auf das Mündliche, das Besondere, das Lokale und das Zeitgebundene erweitert.

Die Rückkehr zum Mündlichen

Das erneuerte Interesse der Sprach- und Literaturwissenschaftler für die gesprochene Sprache, die Kommunikation, die Rhetorik und den ›Diskurs‹ in den letzten zwanzig Jahren ist hinreichend deutlich. Vor einem Jahrhundert konnten katholische Traditionalisten wie John Henry Newman eine ›Grammatik der Zustimmung schreiben, die die Rhetorik als einen Gegenstand vor ernsthaftem wissenschaftlichem Interesse behandelte; doch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fand sein Beispiel wenig Nachfolger. Statt dessen richtete sich die Wissenschaft auf den ›Text‹, der als schriftlicher, möglichst gedruckter verstanden wurde; diese Beschränkung entsprach dem Wunsch, die literarischen Werke als Produkte von den historischen Situationen und dem persönlichen Leben ihrer Produzenten zu trennen – also den Text zu dekontextualisieren. Seit der Mitte der sechziger Jahre hat die Rhetorik begonnen, ihre Achtbarkeit als ein Thema der literarischen und sprachwissenschaftlichen Analyse zurückzugewinnen, und heute erfährt sie zusammen mit dem Begriff der Erzählung eine Aufmerksamkeit, die beiden lange entzogen war.

Gleiches geschieht auch auf anderen Gebieten. Viele amerikanische Colleges und Universitäten haben Abteilungen für ›Kommunikationsstudien‹ oder ›Rede‹. Ihnen obliegen die studentischen Debattiergruppen, doch die Mitglieder des Lehrkörpers betreiben auch ernstzunehmende Forschungen über verschiedene Aspekte der mündlichen Kommunikation und Argumentation. Inzwischen wird die aktuelle Entwicklungspsychologie durch die Ideen von L. S. Vygotsky und A. R. Luria etwa über die Rolle der gesprochenen Sprache bei der Ausbildung der kindlichen Denk- und Handlungsfähigkeit beeinflusst. Die geistige Ausstattung des Kindes wird nicht mehr als Teil einer dauerhaften ›menschlichen Natur‹ betrachtet, mit der alle Menschen in gleicher Weise der Sinneserfahrung – oder höchstens einem passiven Produkt dieser Sinneserfahrung – gegenüberstehen, sondern die Sprache oder, genauer, ihre Verinnerlichung wird jetzt als ein Werkzeug des Kindes zur Aneignung seiner heimischen Kultur gesehen. Die Rhetorik spielt heute sogar in den Sozialwissenschaften eine Rolle: Donald McCloskey hat wichtige Fragen bezüglich der Urteile der Wirtschaftswissenschaftler über die Relevanz ihrer Theorien in konkreten Situationen unter dem Titel ›die Rhetorik der Wirtschaftswissenschaft‹ aufgeworfen.

An zentralerer Stelle der akademischen Philosophie sind Fragen über *Äußerungen* seit den fünfziger Jahren an die Stelle von Fragen über geschriebene *Sätze* getreten. Im Rückblick erscheint die Konzentration auf Sätze, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts üblich war, als ein weiterer Aspekt der Rückkehr zum Rationalismus in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen. Schon vor dem Zweiten Weltkrieg ging Wittgenstein vom schriftlichen Ausdruck von Meinungen in Sätzen zu ihrem flüchtigen, kontextgebundenen Ausdruck in Sprachspielen, Sprechakten und überhaupt in Äußerungen über. Doch erst in den letzten 25 Jahren wurde bei

den akademischen Philosophen in England und den Vereinigten Staaten seine zugrundeliegende Beobachtung Allgemeingut, daß *Bedeutung* nicht ausschließlich als eine zeitlose Beziehung zwischen Sätzen und Sachverhalten analysiert werden kann, sondern immer auch zu dem einen oder anderen größeren Verhaltenskontext in Beziehung gesetzt werden muß.

In letzter Zeit haben sich also die analytischen Philosophen in England und Amerika von der formalen Logik ab- und dem Studium der ›Lebensformen‹ und Sprechkontexte zugewandt, wobei freilich selten anerkannt wurde, daß die ›Kontexte‹ der Äußerungen herkömmlicherweise ein Gegenstand der *Rhetorik* waren. Inzwischen haben parallele Veränderungen in anderen Ländern stattgefunden: in Deutschland sind Gadamer's Interesse am Gespräch und die Habermassche Analyse der Kommunikation weitere Beispiele für eine philosophische Rückwendung zu den rhetorischen Kontexten des Sprechens und Denkens.

Die Rückkehr zum Besonderen

Zusammen mit der Rhetorik geriet Mitte des 17. Jahrhunderts eine weitere Disziplin in Mißkredit, die ›Fallethik‹ oder ›Kasuistik‹; seit den fünfziger Jahren konzentrierten sich moralphilosophische Diskussionen fast ausschließlich auf allgemeine, abstrakte Theorien und nicht auf besondere, konkrete Probleme. In den letzten 20 oder 30 Jahren hat sich auch diese Wandlung wieder umgekehrt. Bei der Diskussion der Moralität des Krieges kommt Michael Walzer auf Kriterien zur Unterscheidung gerechter und ungerechter Kriege zurück, die die Kasuisten im Mittelalter und der Renaissance klärten. Die Philosophen des 17. Jahrhunderts, vor allem Blaise Pascal, mochten über diese mittelalterlichen Ideen spotten, doch in unserer Zeit stellt sich heraus, daß man nicht mehr hoffen kann, sinnvoll über Krieg und Atomwaffen oder andere dringende Themen zu sprechen, wenn man die gesamte kasuistische Tradition ablehnt.

Diese Wiederbelebung der ›Fallethik‹ zeigt nicht nur, daß die heutigen Philosophen die Notwendigkeit anerkennen, sich nicht ausschließlich auf abstrakte und universale Fragen zu konzentrieren, sondern auch wieder besondere, konkrete Probleme zu behandeln, die nicht allgemein, sondern in bestimmten Arten von Situationen entstehen. Behandelten vor einer Generation die Rechtsphilosophen theoretische Fragen des Rechts im allgemeinen, so schreiben sie heute ebensoviel über praktische Probleme der Rechtswissenschaft, die mit bestimmten aktuellen Fällen zu tun haben, etwa über die Grenzen des ›affirmativen Handelns‹ (Bakke) oder die Bedingungen, unter denen ein Patient im Endstadium einer unheilbaren Krankheit von den lebenserhaltenden Systemen abgehängt werden darf (Quinlan). Die Partikularität solcher Fälle macht das Interesse an ihnen nicht mehr zu einem ›unphilosophischen‹; im Gegenteil, gerade die davon ausgehende Versuchung, voreilig und zu stark zu verallgemeinern, macht solche Fälle philosophisch besonders relevant.

Die Rückkehr zum Lokalen

Im späten 20. Jahrhundert nehmen wir auch vom Glauben Descartes' Abschied, empirische Wissenschaften vom Menschen wie Geschichte und Völkerkunde hätten keine geistige Tiefe und könnten nichts theoretisch Bedeutsames etwa über die menschliche Natur lehren. Vielmehr sind in Westeuropa und Nordamerika die Menschen heute in solchem Maße von den Erkenntnissen der Anthropologie beeinflusst, daß ihnen manchmal ein Urteil über ihre eigene

Kultur schwerfällt und sie zu der – oft etwas unbedachten – Annahme neigen, alle Gesellschaften und Kulturen seien in ihrer Art gleich gut.

Anthropologische und historische Erkenntnisse brauchen aber keine philosophische Konfusion im allgemeinen oder einen unbedachten ›Relativismus‹ im besonderen zu erzeugen. Heute gibt es nur noch wenige Zweige der Philosophie, in denen man diese Erkenntnisse übergehen könnte. Ihre Bedeutung ist am klarsten auf Gebieten wie der Ethik; wo sich beispielsweise Alasdair McIntyre auf sie beruft, um eine ernsthafte Beschäftigung mit den verschiedenen Arten anzuregen, wie moralische Probleme in diesem oder jenem kulturellen und historischen Kontext tatsächlich diskutiert und behandelt werden, etwa in den Kulturen der nordischen Sagen im Unterschied zum christlichen Mittelalter oder den lutheranischen und calvinistischen Gesellschaften Nordeuropas im Unterschied zum katholischen Stammland der Mittelmeerregion. Ähnliche Gesichtspunkte ergeben sich quer durch die gesamte Philosophie, von der Theorie der Wahrnehmung – wo z.B. kulturelle Unterschiede der Farbwahrnehmung die Versuche scheitern lassen, die ›Sinnesdaten‹ zu den Bausteinen der Erkenntnistheorie zu machen – bis zur Philosophie der Mathematik, in der sich die Euklidischen Idealisierungen der räumlichen Beziehungen als unterschiedlich bedeutsam und einsichtig für die Angehörigen verschiedener Kulturen erwiesen haben.

Ist die Bedeutung der ›Traditionen‹ oder ›Lebensformen‹ einmal zugestanden, so muß man auf den Schritt Descartes' in der *Abhandlung über die Methode* verzichten, bei dem man die herkömmlichen Ideen zugunsten solcher aufgeben soll, deren »Klarheit und Deutlichkeit« für alle nachdenklichen Geister sie zu kulturellen Universalien mache. Die Frage, ob die Menschen in allen Kulturen und Epochen gleichermaßen Zugang zu demselben neutralen ›System von Grundbegriffen‹ haben und, wenn ja, in welchem Maße und in welcher Hinsicht, ist eine Tatsachenfrage, der man mit intellektueller Ehrlichkeit nur nähertreten kann, wenn man bereit ist, Anthropologie und Geschichte ernst zu nehmen.

Die Rückkehr zum Zeitgebundenen

Schließlich hat sich in den letzten Jahren das philosophische Interesse auf Probleme ausgedehnt, deren rationale Bedeutung keine ewige ist, sondern von der Zeitgebundenheit unserer Lösungen abhängt. Das gilt vor allem wieder von der klinischen Medizin, hier ist die Fähigkeit wesentlich, den Zeitverlauf einer Krankheit zu verfolgen und die klinischen Maßnahmen den Veränderungen anzupassen. Die Medizin ist nicht eine der Naturwissenschaften mit allgemeingültigen Regeln der wissenschaftlichen Untersuchung, sondern es wächst das Verständnis dafür, daß die Ausübung der klinischen Medizin eine Kunst ist, die nur von Menschen mit ausgedehnter und sorgfältig gesichteter Erfahrung im Umgang mit Menschen aus Fleisch und Blut in Gesundheit und Krankheit wirksam ausgeübt werden kann.

Das alles wäre für Aristoteles nichts Neues gewesen, er kannte den Unterschied zwischen dem theoretischen Erfassen einer Theorie (*episteme*), der Beherrschung der Künste und Methoden (*techne*) und der Weisheit, die nötig ist, um die Methoden in konkreten Fällen auf aktuelle Probleme fruchtbar anzuwenden (*phronesis*). Aristoteles hoffte wie Platon, letzten Endes allgemeingültige (›fürs Ganze geltende‹) Wahrheiten über den Menschen wie die Natur entdecken zu können; doch er erkannte, daß unsere Chance, auf einem praktischen Gebiet klug

zu handeln, von unserer Bereitschaft abhängt, nicht nur die zeitlosen Forderungen theoretischer Formeln einzukalkulieren, sondern auch die Entscheidungen *pros ton kairon* zu treffen – das heißt, »nach den Erfordernissen des Einzelfalls«.

Auch für Ludwig Wittgenstein wäre das nichts Neues gewesen. In seinen Lehrveranstaltungen in Cambridge in den vierziger und fünfziger Jahren trug er eine Skepsis vor, die viel mit Montaigne, Pyrrho und Sextus Empiricus gemeinsam hatte. Die universalen, zeitlosen Fragen, zu denen uns die philosophische Neugier führt, sind *unbeantwortbar* – das geht aus seinen Ausführungen hervor –, weil sie keine bestimmte Bedeutung haben. Keine Erfahrung kann eine Antwort auszeichnen und alle anderen ausschließen. Man sollte diese Fragen mit großem Vorbehalt betrachten und darüber nachdenken, warum wir überhaupt versucht sind, sie zu stellen; nach gut 300 Jahren haben die Methoden der theoretischen Argumentation, die Descartes seinen Nachfolgern als einen Ausweg aus der klassischen Skepsis verkaufte, die »theoriezentrierte« Philosophie – nach Durchlaufen ihrer Ω -förmigen Bahn – wieder an den nämlichen Punkt geführt, an dem Sextus und Montaigne sie hatten stehen lassen.

Doch Wittgensteins Einwände gelten nur gegenüber einer Philosophie, die auf eine formale Theorie (oder *episteme*) abzielt. Sie berühren nicht die begrenzteren Probleme, die sich der Philosophie auf praktischem Gebiet stellen. Wenn also die Philosophen heute wieder Gebiete ernst nehmen, die Descartes in der *Abhandlung über die Methode* als zu seicht abtat, so ist das kein Zufall; und es ist auch kein Zufall, daß sich heute immer mehr Philosophen an Diskussionen über Umweltpolitik oder medizinische Ethik, Rechtspraxis oder Atompolitik beteiligen. Manche tun das mit Freude; andere blicken auf 300 Jahre Fachtradition zurück und fragen sich, ob sie sich wirklich auf mündliche, besondere, lokale und zeitgebundene Fragen einlassen sollen. Sie fürchten, in der »angewandten« Philosophie ihre Fähigkeiten zu verschleudern und von den technischen Fragen der eigentlichen akademischen Philosophie abgelenkt zu werden. Doch man könnte sagen, diese praktischen Diskussionen seien heute keine »angewandte« Philosophie, sondern die *Philosophie selbst*. Genauer sind sie heute (wie Wittgenstein sagte) die legitimen Erben« des rein theoretischen Unternehmens, das da Philosophie hieß; und wenn man ihnen nachgeht, reißt man die 300 Jahre alten Schranken zwischen »Praxis« und »Theorie« nieder und betritt das fachliche Kerngebiet der Philosophie wieder aus einer neuen und produktiveren Richtung.

Historisch gesehen, war der Ausschluß praktischer Fragen aus der Philosophie freilich eine ganz späte Erscheinung. Wer sie heute wiederbelebt, der findet, daß solche Fragen von den Philosophen noch vor 400 Jahren aktiv diskutiert wurden. So förderte Michael Walzer bei der Diskussion der Moralität des Krieges »fallbezogene« Argumente zutage, die auf diesem Gebiet vor dem 17. Jahrhundert gebraucht wurden; und in der Rhetorik formulierten die Philosophen vor Descartes eine ganze Palette von Unterscheidungen, die heute noch fruchtbar sein können. Andere aktuelle Fragen der praktischen Philosophie entstehen in Zusammenhängen, die sich aus sozialen, kulturellen oder technischen Neuerungen in unseren heutigen Lebensformen ergeben haben. So muß man bei der Frage nach den Grenzen der Anwendung medizinischer Technik bei Sterbenden die Beziehungen zwischen Persönlichkeit und Physiologie auf Weisen betrachten, die dem alten »Leib-Seele-Problem« neues Leben einhauchen. Das Problem wirft keineswegs nur theoretische Fragen etwa des Zusammenhangs zwischen physiologischen und psychologischen Erklärungen auf, sondern es führt heute zu brennenden und schwierigen

moralischen Fragen des Umgangs mit Menschen in den letzten Tagen oder Stunden ihres Lebens. Das Problem spaltet schon die Psychiater in zwei Lager – auf der einen Seite die Vertreter einer Psychotherapie (*talking cure*), auf der anderen jene, die Geisteskrankheiten lieber mit Psychopharmaka behandeln. Fügt man aber eine weitere moralische Komponente hinzu, so gibt die Rolle der physiologischen Vorgänge im psychischen Leben Anlaß zu konkreten klinischen Problemen, die im einzelnen von Moralphilosophen analysiert werden müssen.

Ebenso zentrale philosophische Fragen liegen den praktischen Problemen von Ökologie und Umwelt zugrunde. Zunächst sei darauf hingewiesen, daß die Ökologie nicht bloß utilitaristische, sondern kosmologische Fragen aufwirft. Bei der Kosmologie denkt man oft an einen Zweig der theoretischen Physik und übersieht dabei ihr ursprüngliches Ziel, nämlich die grundlegende ›Ordnung‹ oder ›Struktur‹ der Natur zu beschreiben. Für die klassischen Griechen wie für die Europäer des 17. Jahrhunderts war der Kosmos (d.h. die ›Naturordnung‹) mit der ›Ordnung‹ des Himmels gleichzusetzen, der Kulisse für das Drama des menschlichen Lebens. Doch jetzt, im späten 20. Jahrhundert, sind unsere Ideen von der ›Ordnung‹ in der Natur ganz andere. In unseren Augen ist die Natur nicht mehr stabil wie für die Griechen und für Newton; sie ist keine feste, kausale Folie für das rationale menschliche Handeln, sondern hat eine Entwicklungsgeschichte, und diese ist der längerfristige Kontext, in dem letztlich auch vieles aus der menschlichen Geschichte gesehen werden muß. Selbst unser intimstes Leben wird heute von dem beeinflußt, was vor zwanzig oder dreißig Jahren mit den Grünen Meerkatzen in Afrika geschehen zu sein scheint, oder davon, wann das HIV-(Immunschwäche-) Virus, das AIDS verursacht, zuerst auftrat und auf den Menschen überging.

Wir glauben nicht mehr, die politischen und sozialen Fragen der Menschen an einem festen astronomischen Maßstab – nämlich einem stabilen Sonnensystem – messen zu können, wonach die Menschen aus den verschiedenen Klassen und Geschlechtern, Rassen und Berufen auf ihren eigenen Bahnen oder in ihrem jeweiligen ›Stand‹ zu verbleiben hatten; wir lernen heute, daß in einer sich entwickelnden Welt die Institutionen anpassungsfähig bleiben müssen, um mit den sich entwickelnden menschlichen Problemen fertig zu werden. Unsere Kosmologie ist also heute in einem Dutzend Hinsichten in Entwicklung begriffen, und unsere Ideen von den menschlichen Angelegenheiten lassen sich ebensowenig mehr von der modernen Kosmopolis mit ihrer Betonung der Stabilität und *Hierarchie* einschränken wie unsere Ideen zur Biologie, Astronomie oder zur übrigen natürlichen Welt. Auf dem Gebiet der sozialen und politischen Praxis ebenso wie in der theoretischen Naturwissenschaft müssen sich unsere neuen und wieder humanisierten Ideale auch den Fragen der *Anpassung* zuwenden.

In der ganzen Geschichte zeigt die Entwicklung der Philosophie eine Folge von Pendelschwingungen zwischen zwei konkurrierenden Aufgabenstellungen. Nach der einen soll die Philosophie alle Gegenstände *völlig allgemein* analysieren; nach der anderen soll sie so *allgemein* analysieren, wie es das Gegenstandsgebiet gestattet. Theoretisch gesinnte Platonisten spekulieren ausgiebig und stellen weitgespannte Verallgemeinerungen über die menschliche Erkenntnis auf; praktisch gesinnte Aristoteliker zögern, schon vor der empirischen Erfahrung Allgemeingültigkeit in Anspruch zu nehmen. So gesehen, war der Übergang vom Humanismus des 16. Jahrhunderts zur exakten Wissenschaft des 17. Jahrhunderts ein Pendelausschlag von

der praktischen, aristotelischen Aufgabenstellung zu einer platonistischen, die auf theoretische Antworten zielte. Der Traum der Philosophie und Wissenschaft des 17. Jahrhunderts war Platons Forderung nach *episteme* oder *theoretischer Erfassung*; die Tatsachen der Wissenschaft und Philosophie des 20. Jahrhunderts beruhen auf der Aristotelischen *phronesis* oder praktischen Weisheit. Wenn Wittgenstein und Rorty behaupten, die Philosophie sei heute ›am Ende des Weges‹ angelangt, so dramatisieren sie die Situation übermäßig. Der heutige Stand der Disziplin ist zu kennzeichnen als die Rückwendung von einer theoriezentrierten Auffassung, die von einem Streben nach *Stabilität* und *Strenge* gekennzeichnet war, zu einer neuen Anerkennung der Praxis, die von uns die *Anpassung* des Handelns an die Erfordernisse bestimmter Situationen verlangt.

Von Leviathan zu Liliput

In der Wissenschaft wie der Philosophie verlangen also die heutigen Aufgaben weniger Beachtung von *Stabilität* und *Systemcharakter* und mehr Beachtung von *Funktion* und *Anpassungsfähigkeit*. Diese Verlagerung des Interesses hat ihr Gegenstück auf sozialem und politischem Gebiet. 300 Jahre lang lernten Europa und die von ihm abhängigen Gebiete die Lektionen der Nationalstaatlichkeit nur allzu gut, und jetzt müssen sie in einigen Beziehungen umlernen. Nicht die Schaffung neuer, größerer und noch mächtigerer Mächte ist die Aufgabe, oder gar eines ›Weltstaats‹ mit absoluter, weltweiter Souveränität. Vielmehr geht es um die Bekämpfung der Ungleichheiten, die sich während des Aufstiegs des Nationalstaats in ihn eingefressen haben, und um die Beschränkung der Souveränität auch der am besten funktionierenden Nationalstaaten. Die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Funktionen, für die nach dem Jahre 2000 gesorgt werden muß, verlangen mehr subnationale, übernationale oder multinationale Institutionen und Verfahrensweisen. Wie die Vielheit der Jurisdiktionen und Organe der Bundesstaaten in den Vereinigten Staaten, wenn die Verfassung gut funktioniert, so können ›nichtnationale‹ Institutionen die Extreme der Nationalstaatlichkeit zügeln, den Ansprüchen des Absolutismus entgegentreten und den willkürlichen Gebrauch von Gewalt verhindern, zu dem die etablierten Herrscher aller Nationen durch die souveräne Macht so oft verführt werden.

In dieser Hinsicht verlaufen heute die sozialen und politischen Entwicklungen parallel zu der Abwendung von der ›modernen‹ Orientierung im geistigen Leben mit ihrer formalen Auffassung von ›Rationalität‹. Auch der Zauber der logischen Strenge hat nur allzusehr Wirkung gezeigt, und man muß heute in entscheidenden Beziehungen umlernen. Es geht nicht um den Aufbau neuer, umfassenderer Theoriesysteme von allgemeiner und zeitloser Geltung, sondern um die Beschränkung des Anwendungsbereichs auch der besten Theorien und um die Bekämpfung des theoretischen Reduktionismus, der sich während des Aufstiegs des Rationalismus eingenistet hatte. Die Aufgaben einer Wissenschaft, in der alle Zweige gleich ernst genommen werden, verlangen mehr subdisziplinäres, überdisziplinäres und multidisziplinäres Denken. Wie die informellen Verfahren des Gewohnheitsrechts, wenn es sich von seiner besten Seite zeigt, begrenzen diese miteinander verschränkten Forschungs- und Erklärungsmethoden übertriebene Ansprüche allgemeingültiger Theorien und führen wieder zur Achtung der pragmatischen Methoden, die konkreten menschlichen Problemen angemessen sind. In der klinischen Medizin und der Rechtswissenschaft, der menschlichen Ökologie und der Sozialgeschichte, der Erdgeschichte und der dynamischen Entwicklungspsychologie,

überall war das Modell der Euklidischen Axiome und Theoreme von Anfang an eine irreführende Orientierung und führte zu konfusem Ergebnissen. Von jetzt an wird jede Wissenschaft die spezifischen Methoden anwenden müssen, die sich in der konkreten Erfahrung als den besonderen Anforderungen ihrer Probleme angemessen erwiesen haben.

Das ursprüngliche Muster für die ›exakten Wissenschaften‹ der Moderne lieferte die Physik – speziell die Newtonsche Theorie der Zentralkräfte. In einer humanisierten Moderne werden ökologische Ideen und Denkmethoden zunehmend zu einem Modell der wissenschaftlichen wie der philosophischen Diskussion werden. Bedeutet das, daß man auch die moderne Kosmopolis, die auf der Stabilität des Sonnensystems beruhte, durch eine neue ›postmoderne‹ Kosmopolis ersetzen kann, die auf den Ideen des Ökosystems und der Anpassungsfähigkeit beruht? Die Antwort darauf lautet ja und nein; doch das Nein ist leichter zu erklären.

Als politisches Instrument hat der Begriff der Kosmopolis eine unglückliche Geschichte durchlaufen. Historisch wurden rhetorische Analogien zwischen Natur und Gesellschaft nur allzuoft zur Rechtfertigung von Ungleichheit und Beherrschung herangezogen. Die Funktion der Kosmopolis-Argumente ist die, den Angehörigen der unteren Stände zu zeigen, daß ihre Träume von der Demokratie *naturwidrig* seien, oder den oberen Ständen zu bestätigen, daß sie *von Natur aus* bessere Bürger seien. Was unsere Untersuchung auch sonst geleistet haben mag, ihre Absicht war es auf keinen Fall, ein System der Unterdrückungs-Rhetorik, das der Physik nachgebildet war, durch ein ebenso repressives de Ökologie nachgebildetes zu ersetzen. Andererseits können wir auch mindestens mit einem qualifizierten Ja antworten. Die ökologische Sichtweise sozialer und politischer Probleme unterscheidet sich in einer entscheidenden Hinsicht von dem Newtonschen Bild eines stabilen Systems, das durch universale und unveränderliche Zentralkräfte ›in Ordnung gehalten‹ wird. Auf sozialem Gebiet verlangte die newtonistische Sichtweise stabile Institutionen, eine eindeutige Klassenstruktur, zentralisierte Macht und die Verteidigung der souveränen Autonomie des Staates gegen Eingriffe von außen. Die entsprechende Hierarchie der Klasseninstitutionen hatte beim Wiederaufbau Europas nach den Religionskriegen eine Funktion; doch heute, da man in ökologischen Kategorien zu denken beginnt, erkennt man bald, daß jede Nische oder jedes Milieu von eigener Art ist und einen sorgfältigen Blick auf seine besonderen, lokalen und zeitgebundenen Verhältnisse verlangt. Die newtonistische Betrachtungsweise stützte Hierarchie und Starrheit, Standardisierung und Gleichförmigkeit; die ökologische Betrachtungsweise zielt demgegenüber auf Differenzierung und Vielfalt, Billigkeit und Anpassungsfähigkeit.

Thomas Hobbes, der kurz nach Descartes und in Kenntnis seiner Argumente schrieb, legte jene Theorie vor, die die spätere politische und soziale Theorie Westeuropas und Nordamerikas so stark beeinflusste. Ein moderner Staat (insbesondere ein Nationalstaat) verlangt nach dieser Auffassung eine übermächtige Zentralmacht unter der Autorität eines Souveräns, der mit einem unbesiegbaren Ungeheuer, dem Leviathan, gleichgesetzt wird. Als willensbegabte soziale Atome würden alle seine Untertanen sonst ihre eigenen Wege beschreiten und ihren individuellen Zielen unabhängig nachgehen; man muß ihnen also klarmachen, daß ihre persönliche Tätigkeit im Schatten dieser übermächtigen Zentralmacht abläuft und von ihr eingeschränkt wird.

Dieser Hobbesschen Grundtheorie verlieh das newtonistische Bild des Staates als eines Planetensystems und der Macht des Souveräns als Gegenstück zur Zentralkraft der Sonne

Konkretheit und Detail. Die Stabilität der Gesellschaft verlangte nicht nur eine zentralisierte Macht, sondern auch ein System fester Bahnen (oder Stände), auf denen sich die verschiedenen Teile der Gesellschaft voraussagbar verhielten. Solange dieses Bild überzeugend war, ließen sich einige andere Fragen, die im Zusammenhang mit einem ökologischen Gesellschaftsmodell ganz natürlich entstehen, nicht einmal *stellen*; zum Beispiel, wie man die geographischen Grenzen eines bestimmten Staates rechtfertigen oder verändern kann, und ob einige der Kompetenzen des Nationalstaats nicht besser auf subnationaler oder *übernationaler* Ebene wahrgenommen werden können.

Eine ökologische Kosmopolis könnte also dem Einwand gegen das ältere astronomische Bild entgehen, daß es willkürlich und der Wirkung nach repressiv sei. Die Biologie bietet für das Nachdenken über soziale Beziehungen weniger einschränkende Analogien als früher die Physik. In der organischen Welt sind Vielfalt und Differenzierung die Regel und nicht die Ausnahme, und die Allgemeingültigkeit physikalischer Theorien ist etwas Seltenes. So können verschiedene Ökosysteme oder Nahrungsketten im selben Milieunebeneinander bestehen, ohne daß eine Art über alle anderen obsiegt, und die Mittel zur Aufrechterhaltung eines Gleichgewichts zwischen den Arten sind von Fall zu Fall verschieden. Machte das Bild von den Zentralkräften und den stabilen Gleichgewichtszuständen die moderne Kosmopolis repressiv, so eröffnet ein ökologisches Modell die Möglichkeit der Vielfalt und des Wandels und kann damit emanzipatorisch sein.

Man braucht nicht zu bestreiten, daß die Bildung von Nationalstaaten im 18. und 19. Jahrhundert dazu beitrug, daß Europa produktiv und selbstbewußt wurde; in dieser Zeit waren die nationalen Institutionen und Denkgewohnheiten im wesentlichen konstruktiv und kreativ. Doch der Glaube an die Allmacht der autonomen, souveränen Nation wirkt sich oft zugunsten der gerade Herrschenden und gegen die Interessen derer aus, die diesen selbsternannten Besseren »untertan« sind. Schlimmer noch, die Völker, die erst spät ein Nationalbewußtsein entwickelten, sind der Gefahr eines pathologischen Nationalismus ausgesetzt, der auf anachronistischen Formen einer unbeschränkten Souveränität besteht. Die heutige Anziehungskraft des dogmatischen Nationalismus etwa für extremistische Sikhs in Indien oder Tamilen in Sri Lanka – ist der Geist aus der Flasche und ruft alptraumhafte Erinnerungen an das Europa vor Jahrhunderten wach. Das Idol der Nation, das im Gefolge der Religionskriege geschaffen wurde, geht in einer Welt um, die heute *anpassungsfähigere* Wege zur Befriedigung ihrer menschlichen Bedürfnisse braucht.

Was für die Politik gilt, gilt ebenso für die Ethik. Die Vergötzung »traditioneller Werte« hat Nachteile, und ihre Dogmen stehen einer differenzierteren Betrachtung moralischer Fragen im Wege. Nach den Religionskriegen führte die fortbestehende Feindschaft zwischen »Ketzern« und »Papisten« zu einem Wettbewerb der *Strenge*; doch heute ist es nichts Positives, die Diskussion ethischer Fragen völlig den Perfektionisten zu überlassen und die anderen, menschlicheren Arten des moralischen Denkens zu übersehen, die im älteren Christentum ebenso geachtet waren. Unter bestimmten Umständen kann ein zensorhafter Puritanismus angebracht sein; doch dogmatische Berufungen auf die »Tradition« sind, biblisch gesprochen, eher die Lehre der Pharisäer als die Lehre Jesu. Man kann verstehen, daß sich in den sechziger Jahren ein Erzbischof gegen die Tyrannei des polnischen Staates oder die Korruption der kommunistischen Nomenklatura wandte; aber andere Zeiten, andere Sitten. Die moralische

Welt hat noch andere Dimensionen als den Kalten Krieg; Barmherzigkeit und Nächstenliebe stehen in der christlichen Wertskala höher als pedantische Zensormentalität; und die weise Festigkeit eines Erzbischofs kann bei einem Papst zum unangebrachten Dogmatismus werden.

Ein wichtiger Zug des im Westfälischen Frieden errichteten Systems der europäischen Mächte war also die unbeschränkte Souveränität, die es den europäischen Mächten zusprach. Vor der Reformation übten die etablierten Herrscher – der Großherzogtümer, Grafschaften, Königreiche und sonstigen souveränen Gebiete Europas – ihre politische Macht unter der moralischen Aufsicht der Kirche aus. Wie Heinrich II. von England nach dem Mord an Thomas Beckett erfahren mußte, konnte die Kirche einen König sogar zu einer erniedrigenden Buße als Preis ihrer weiteren Unterstützung zwingen. Die Päpste und Bischöfe gebrauchten ihre Macht nicht immer klug oder abgewogen; zeitweise war unklar, wo der letzte Ort der moralischen Autorität lag – in Rom oder etwa in Avignon; und es gelang der Kirche auch nicht immer, ihren Willen widerspenstigen Herrschern aufzuzwingen. Doch das ganze Mittelalter über erklärten sich nur wenige weltliche Herrscher für völlig unabhängig von diesem äußeren Urteil.

Nach 1648 befreite die neue diplomatische und politische Ordnung die Herrscher der europäischen Mächte von der moralischen Kritik von außen: Das moderne Europa hatte keinen Mittelpunkt der moralischen und geistlichen Autorität. Der Westfälische Friede bestätigte nicht nur der Recht jedes Herrschers, über die ›anerkannte‹ Konfession des Staates zu entscheiden, sondern sprach den Herrschern auch eine absolute moralische Souveränität zu. Die Menschen im anglikanischen England und noch mehr im presbyterianischen Schottland standen der moralischen Kritik der französischen Papisten gleichgültig gegenüber. Die katholischen Untertanen Ludwigs XIV und Ludwigs XV wurden von den moralischen Auffassungen der englischen Ketzer nicht beeindruckt. Und der Papst konnte im Verkehr mit einem Monarchen wie Ludwig XIV oder mit den gallikanischen Kardinälen, die die Statthalter des Königs waren, nicht auf seiner Souveränität bestehen, sondern mußte diplomatisch als Gleicher unter Gleichen zu Werke gehen.

Was in der Praxi galt, gewann auch theoretische Achtbarkeit. In Thomas Hobbes' Theorie des Staates ist der Souverän sowohl Inhaber der höchsten Gewalt als auch Quelle und Garant der Rechte. Unter der Herrschaft des Leviathan bestand das wirksame Recht und die wirksame Moral im *positiven* Recht und der *positiven* Moral, die vom Souverän sanktioniert waren – ›le roi le veult‹. Während der Jahrhunderte der Moderne nahmen die Theoretiker der Politik daher stets die moralische Selbstgenügsamkeit der Nationalstaaten als selbstverständlich. Für sie hieß die einzige Frage, wie die Staatsmacht für die Untertanen verbindlich wird; wenig beachtet wurde die Frage, wer die Ausübung der Staatsmacht moralisch beurteilen könne. Gewiß, flagrante Übeltäter wie König Bornba von Neapel wurden in ganz Europa zum Gespött, und William Ewart Gladstone donnerte im Unterhaus gegen die türkischen Greuel in Bulgarien. Doch solche isolierte rhetorische Episoden fanden keine Nachfolge und schufen keine maßgebenden nichtnationalen Institutionen.

Heute leben wir in einer anderen Zeit. Nach dem Ersten Weltkrieg schufen die Alliierten den Völkerbund, und dieser multinationalen Institution war von Anfang an eine moralische Autorität zugeordnet, die nötigenfalls der einer einzelnen assoziierten Macht überlegen sein sollte. Diese Beschränkung der moralischen Autorität aller nationalen Herrscher ist natürlich auch in der Charta der Vereinten Nationen enthalten, ferner indirekt in der Tätigkeit des

Internationalen Gerichtshofs im Haag und in den Gründungsdokumenten der Europäischen Gemeinschaft. Doch auch diese Beschränkungen werden als Selbstbeschränkungen aufgefaßt. Es sind keine *äußeren* Beschränkungen, die solche Staaten wohl oder übel binden, sondern *innere* Kommentare zu der Ausübung der unbezweifelten Souveränität durch den modernen Nationalstaat; jeder Staat akzeptiert sie als eine Bedingung des Eingehens einer freiwilligen Verbindung mit anderen, gleichberechtigten Staaten. Infolgedessen ist die moralische Autorität der Vereinten Nationen und ähnlicher Institutionen weniger deutlich und einflußreich als die geistliche Autorität der mittelalterlichen Päpste.

Scheinbar paradoxerweise kommt diese äußere Autorität heute anderen, *nichtstaatlichen* Institutionen zu. Niemand nimmt die moralischen Auffassungen völlig ernst, die – sei es in Empörung, Sorge oder zur Entschuldigung – in der Generalversammlung oder im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen geäußert werden, da sie stets von offiziellen Sprechern der Mitgliedsstaaten vorgebracht werden, deren Status der einer »interessierten Partei« ist. Die einzigen Institutionen, deren moralische Auffassungen allgemein beachtet werden und gewöhnlich als die Stimme der »rechtschaffenen Meinung der Menschheit« gelten, sind Amnesty International, die World Psychiatric Association und ähnliche Organisationen, die keine physische Macht und keine bewaffneten Streitkräfte besitzen.

An diesem Punkt spielt die Vermengung von *Macht* und *Gewalt* am Grunde der Hobbesschen Analyse des modernen Staates eine entscheidende Rolle. In einem Augenblick zynischer Jovialität fragte Josef Stalin einmal, wie viele Divisionen der Papst habe. Tatsache ist, daß in den Augen der rechtschaffenen menschlichen Meinung moralische Probleme *nie* durch Drohung mit Gewalt gelöst werden. Der Tag, an dem sich Amnesty International ein Maschinengewehr oder gar eine Atombombe zulegte, wäre der erste, an dem diese Organisation kein Gehör und keinen Einfluß mehr hätte. Institutionen mit immer größeren Kanonen können in der Praxis immer weniger in moralischen Fragen mit der leisen Stimme sprechen, die überzeugt. Hier liegt die Wirkung von Jonathan Swifts Bild des *Liliput*. Stalin verkannte, daß das militärische Nullgewicht der Schweizergarde dem Papst mehr und nicht etwa weniger Anspruch auf Gehör verschafft; und die moralische Autorität von Amnesty International ist gerade deshalb groß, weil es eine Liliput-Institution ist.

Bis heute wird unser Leben politisch durch die Handlungen der Staatsmacht bestimmt; doch moralisch unterliegen die Herrscher der heutigen Staaten äußerer Kritik einer Art, wie sie seit vor 1650 kaum in größerem Maße vorhanden war. Das können auch die gewaltigsten Supermächte nicht mehr ignorieren. Michail Gorbatschow erkennt – was Stalin nie vermochte – den Schaden, den ein Vorwurf seitens Amnesty International der Sowjetregierung bringen kann. Liliputorganisationen können unmoralische Herrscher nicht zwingen, auf den Knien Abbitte zu tun, wie es Heinrich II. mußte; doch sie setzen uneinsichtige Herrscher vor der Welt in ein für sie sehr abträgliches negatives Licht. War das politische Symbol der Moderne der Leviathan, so wird die moralische Stellung der »nationalen« Mächte und Supermächte in Zukunft durch das Bild des Lemuel Gulliver wiedergegeben werden, der aus einem gedankenlosen Schlaf von unzähligen winzigen Fesseln gebunden erwacht.

Das Rationale und das Vernünftige

Als wir nach dem Ausgangspunkt der Moderne fragten, wußten wir noch nicht, wie tief unsere Untersuchung führen würde; insbesondere war unklar, wie weit die herkömmlichen Darstellungen der modernen Wissenschaft und Philosophie, der Schönen Künste und der Technik, von Politik und Gesellschaft auf gemeinsame Annahmen zurückgingen. Doch die Parallelen, die wir zwischen den Entwicklungen auf einer weiten Palette praktischer und theoretischer Gebiete beobachtet haben, sind weder Luftspiegelungen noch die eingebildeten Wirkungen eines unfäßbaren ›Zeitgeists‹ – oder gar leere Produkte einer psychischen Projektion oder eines Wunschdenkens. Im Gegenteil, sie werden von einem gemeinsamen Faden zusammengehalten, einer gemeinsamen Auffassung von der Rationalität, die sich im 17. Jahrhundert herausbildete und seitdem im westlichen Denken eine weithin dominierende Rolle spielte.

Wie eng die Ideen der *Rationalität* und der *Vernunft* mit dem Kern der heutigen Kritik an der Moderne und mit den damit zusammenhängenden Zweifeln am kommenden Jahrtausend verbunden sind, zeigt sich auch noch auf andere Weise. Sprechen wir von zwei Büchern aus letzter Zeit. Da hat Paul Feyerabend seinem früheren Angriff auf den Rationalismus, dem Buch *Wider den Methodenzwang*, eine neue Aufsatzsammlung unter dem Titel *Irrwege der Vernunft* [Original: *Farewell to Reason*] folgen lassen; doch die ›Vernunft‹, von der sich Feyerabend hier ›verabschiedet‹, ist nicht das Alltagsideal der ›Vernünftigkeit‹ oder ›Offenheit für die Vernunft‹, das Montaigne und die Humanisten hochhielten. Sie ist das, was er als ›wissenschaftlichen Rationalismus‹ bezeichnet, nämlich der Traum des 17. Jahrhunderts von einer *logischen* Rationalität, den die Philosophen von Descartes bis Popper nährten:

»Die Berufung auf die Vernunft [so Feyerabend] ist leer und muß durch einen Begriff von der Wissenschaft ersetzt werden, der sie den Bedürfnissen der Bürger und Gemeinwesen unterordnet.«

Und Alasdair McIntyre hat seine Kritik der Rationalität unter dem Titel *Whose Justice? What Rationality?* veröffentlicht. Er untersucht dort die Entwicklung von vier europäischen Kulturtraditionen, in denen die Idee der ›Rationalität‹ subtile, aber entscheidende Bedeutungsunterschiede aufweist. Diese Untersuchung bestätigt das, was wir in der unseren gefunden haben, nämlich daß die Geschichte der westlichen Kultur in eine Reihe von Perioden zerfällt, in der verschiedene Ideale der Vernunft und der Rationalität vorherrschten.

Unsere revidierte Darstellung der Stadien der Moderne enthält ja mittelbar eine Geschichte der ›modernen‹ Ideen von der Rationalität. Für die Humanisten des 16. Jahrhunderts war die Hauptforderung, daß alles Denken und Verhalten *vernünftig* sein sollte. Das bedeutete seinerseits Bescheidenheit bezüglich der eigenen Fähigkeiten und Selbstkontrolle bei der Selbstdarstellung; Stephen Greenblatt nennt das alles »Renaissance- Selbstinszenierung«. Andererseits bedeutete es Toleranz gegenüber sozialer, kultureller und theoretischer Vielfalt. Es war unvernünftig, Menschen, die andere Institutionen, Sitten oder Ideen hatten, ohne weiteres als ketzerisch, abergläubisch oder barbarisch zu verurteilen. Vielmehr sollte man erkennen, daß die eigenen Praktiken anderen Menschen nicht weniger merkwürdig erscheinen können, und sich des Urteils enthalten, bis man fragen kann, wie weit diese anderen zu ihren Auffassungen durch gewissenhaftes, differenzierendes und kritisches Nachdenken über ihre

Erfahrung gekommen sind. Man kann die Ideen oder Sitten der Menschen nur dann fair beurteilen, wenn man nicht nur weiß, wozu sie geführt haben, sondern auch (in der Sprache der sechziger Jahre) ›woher sie kamen‹. Eine vernünftige Rhetorik verlangt, daß man die Verhältnisse des Publikums *anspricht*; und ehrliches menschliches Verständnis verlangt, daß man ebenso sorgfältig *darauf hört*.

Nach 1620 fanden viele Europäer diese theoretische und praktische Toleranz unentschlossen, zu nachgiebig und für Mißbrauch anfällig, und sie machten sich andere, strengere Ideale der Rationalität zu eigen. Für Descartes konnte sich das rationale Denken nicht auf die ererbte Tradition stützen; empirische Verfahren, die sich auf die Erfahrung statt die Theorie stützten, galten in seinen Augen nichts, da sie eine bestimmte Kultur und Periode verewigten und letzten Endes auf Aberglauben und nicht auf der Vernunft beruhten. Er meinte, wenn jedermann *tabula rasa* mache und von denselben Sinnes›eindrücke‹ oder ›klaren und deutlichen Ideen‹ ausgehe, würde man nicht mehr fragen müssen, welche persönlichen oder kulturellen Besonderheiten er in die gemeinsame Diskussion einbringt. Das ›Rationale‹ bestand also darin, überall, wo es nur ging, am Nullpunkt anzufangen und auf der Gewißheit geometrischer Ableitungen und der Logizität formaler Beweise zu bestehen. Nur so konnte seiner Meinung nach ein Weg gefunden werden, der sowohl die endlosen Streitigkeiten der dogmatischen Theologen als auch die Ungewißheiten und Widersprüche von Montaignes Skepsis vermied.

Die Ideale der Vernunft und Rationalität, die die zweite Phase der Moderne kennzeichneten, waren also theoretisch perfektionistisch, moralisch rigoros und menschlich unerbittlich. Vor welchem Problem man auch stand, es gab angeblich ein eindeutiges Verfahren zur richtigen Lösung. Dieses Verfahren konnte man nur erkennen, wenn man das Unwesentliche wegräumte und den abstrakten Kern an ›klaren und deutlichen‹ Begriffen herausschälte, die zur Lösung nötig waren. Leider eignet sich aber nur wenig im menschlichen Leben zu der durchsichtigen, reinen Analyse der Euklidischen Geometrie oder der Cartesischen Physik. Außer auf diesen abstrakten Gebieten war die Methodologie unanwendbar und praktisch bedeutungslos, doch sie behielt ihre Anziehungskraft für alle, die die Stabilität und Hierarchie der neuen Kosmopolis begrüßten.

Bei der Suche nach einer ›rationalen‹ Methode, die in der Wissenschaft und Philosophie des 17. Jahrhunderts eine zentrale Stellung einnahm, war die Cartesische Aufgabenstellung nur eine Variante. Das dekontextualisierte Ideal war eine zentrale Forderung des rationalen Denkens und Handelns bei den ›modernen‹ Denkern bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Im Laufe der Zeit kamen weitere Varianten hinzu, so die Gleichsetzung von Rationalität und Effizienz bei den Ökonomen oder Max Webers ›Rationalisierung‹ der sozialen Institutionen. Doch auch diese Varianten hatten immer noch Probleme im Auge, die nach rationalen, objektiven und nach Möglichkeit quantitativen Maßstäben beurteilt werden konnten, und auch sie ließen wenig Raum für, kulturelle oder persönliche Besonderheiten.

Wenn wir nun eine neue Phase in der Geschichte der Moderne betreten – die Wissenschaft und Technik zu humanisieren und die Ziele der praktischen Philosophie wieder zur Geltung zu bringen versucht –, so müssen wir auf die Rationalitätsidee der Zeit vor Descartes zurückgehen. Das hat einige wesentliche Vorteile. Rationales Denken und Handeln kann nicht in allen Fällen gleichermaßen mit einem reinen Tisch anfangen und ein formales System aufbauen; in der Praxis ist die Strenge der Theorie nur bis zu einem gewissen Grade und unter bestimmten

Umständen nützlich. Gewißheitsforderungen zum Beispiel sind in abstrakten Theorien zu Hause und können da auf Zustimmung rechnen; aber jede Abstraktion bedeutet *Weglassen*, Absehen von Erfahrungselementen, die nicht unter die gegebene Theorie fallen, wodurch Strenge der formalen Folgerungen gewährleistet wird. Uneingeschränkte Einigkeit bezüglich dieser Folgerungen ist genau deshalb möglich, weil die Theorie abstrakt formuliert ist. Wenn man beispielsweise die Newtonsche Dynamik *voraussetzt*, dann *folgt notwendig*, daß jeder »sich frei bewegende Satellit« eine elliptische, hyperbolische oder parabolische Bahn beschreiben muß. Tritt man aber aus dem formalen Bereich der Theorie heraus und fragt nach ihrer Bedeutung für die äußeren Bedürfnisse der Praxis, so betritt man einen Bereich der berechtigten Ungewißheit, Vieldeutigkeit und Uneinigkeit.

Auch hier verlangt das Stadium der westlichen Kultur und Gesellschaft, in das wir jetzt eintreten – ob wir es nun als die dritte Phase der Moderne oder als eine neue, »postmoderne« Phase ansehen –, von uns die Wiederaneignung von Werten des Renaissance-Humanismus, die in der Blütezeit der Moderne verlorengegangen sind. Selbst im Kernbereich der Physik des 20. Jahrhunderts können persönliche und kulturelle Besonderheiten nicht ausgeschaltet werden. Der persönliche Stil und Hintergrund der schöpferischen Wissenschaftler ist für unser Verständnis ihrer Ideen ebenso wichtig wie für das der Werke von Dichtern oder Architekten. So gibt es in Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie Züge, die man am besten versteht, wenn man erfährt, daß Einstein mehr visuell als verbal dachte, und es gibt Züge der Quantenmechanik, die sich am besten erklären, wenn man weiß, daß Niels Bohr in einem Hause aufwuchs, in dem Kierkegaards Ideen über »komplementäre« Denkweisen (woran Gerald Hofton erinnert) sonntägliches Tischgespräch waren.

In einer humanisierten Moderne ist die Dekontextualisierung der Probleme, die so typisch für die Hochmoderne war, keine ernsthafte Möglichkeit mehr. Die Axiome der Moderne gingen davon aus, daß die oberflächliche Komplexität der Natur und Menschheit von einer tieferen Ordnung ablenke, die ihrem Wesen nach einfach und unveränderlich sei. Doch heute erkennen die Physiker so gut wie jedermann sonst, daß die Naturerscheinungen eine »dem Wesen nach einfache« Ordnung *tatsächlich* nur in beschränktem Maße enthalten; neue Theorien der physikalischen, biologischen oder sozialen *Unordnung* (oder des »Chaos«) ermöglichen jetzt einen theoretischen Kontenausgleich. Man kann zeitweise (»zum Zwecke der Berechnung«) die Kontexte der Probleme abstreifen, doch ihre vollständige Lösung verlangt letzten Endes, daß wir diese Berechnungen wieder in ihren größeren menschlichen Rahmen mit allen seinen konkreten Eigenschaften und Komplexitäten hineinstellen.

Blickt man auf die geistig hochgespannten Jahre zwischen 1650 und 1950 aus einer Position geringerer Zuversichtlichkeit, aber größerer Bescheidenheit zurück, so kann man verstehen, warum die Pläne der Moderne so überzeugend wirkten. Nicht die geringste Anziehungskraft ging von einer Übereinfachung aus, die, von heute aus gesehen, unrealistisch war. Unter diesem Gesichtspunkt wollen wir uns den Kommentar eines menschlichen, mürrischen, aber gewöhnlich klarsichtigen Beobachters der sozialen und politischen Szene, Walter Lippmann, in Erinnerung rufen, der vieles kondensiert, was in unserer Untersuchung hier zutage getreten ist. »Zu jedem menschlichen Problem«, so sagte er, »gibt es eine Lösung, die einfach, sauber und *falsch* ist«; und das gilt von theoretischen so gut wie von praktischen Problemen. Die Verführung der Hochmoderne lag in ihrer abstrakten

Reinheit und theoretischen Einfachheit; diese beiden Eigenschaften machten die Nachfolger Descartes' blind gegen die unvermeidlichen Komplexitäten der konkreten menschlichen Erfahrung.

Epilog: Wir stehen wieder vor der Zukunft

An der Schwelle des dritten Jahrtausends stehen wir am Übergang von der zweiten zur dritten Phase der Moderne – oder, wenn man lieber will, von der Moderne zur Postmoderne. Dieser Übergang kommt durch Veränderungen zustande, auf die wir keinen Einfluß haben; wir haben aber die Wahl zwischen zwei Einstellungen gegenüber der Zukunft, jede mit ihrem ›Erwartungshorizont‹. Wir können eine Perspektive begrüßen, die neue Möglichkeiten eröffnet, aber neue Ideen und anpassungsfähigere Institutionen verlangt; und wir können in diesem Übergang einen Anlaß zur Hoffnung sehen und nur nach mehr Klarheit über die neuen Möglichkeiten und Anforderungen streben, die sich in einer Welt der praktischen Philosophie, der multidisziplinären Wissenschaften und der trans- oder subnationalen Institutionen ergeben. Oder wir können uns von den Möglichkeiten der neuen Periode ängstlich abwenden und hoffen, daß die Lebens- und Denkformen, die für das Zeitalter der Stabilität und Nationalität typisch waren, wenigstens noch während unseres eigenen Lebens vorhalten.

Genauer gesprochen, diese beiden Einstellungen zur Zukunft – die phantasievolle und die nostalgische – enthalten keine verschiedenen Erwartungshorizonte. Es geht darum, sich der Zukunft zu *stellen* und nach den uns offenstehenden Möglichkeiten zu fragen oder *mit dem Rücken voran* ohne solche Horizonte oder Ideen hineinzustolpern. Die heutigen Lebens- und Denkformen unterscheiden sich in vielfachen Hinsichten von denen des 18. und 19. Jahrhunderts, als die Theorie und Praxis der Moderne am fruchtbarsten war, und nach heutiger Lage der Dinge ist es unrealistisch, sich eine Zukunft vorzustellen, in der die Hauptkennzeichen der Moderne weiter gelten: die theoretische Autonomie wohlabgegrenzter Wissenschaften, ein unerschütterliches Vertrauen auf eine sich selbst rechtfertigende Technik und voneinander getrennte, unabhängige Nationalstaaten mit unbeschränkter Souveränität. Mit einer nostalgischen Haltung sind wenig Erwartungen verbunden, abgesehen von der Hoffnung, den *status quo* zu erhalten; die Aufgabe, realistische Zukunftsmöglichkeiten zu definieren, steht nur denen offen, die bereit sind, Phantasie einzusetzen, über die Richtungen, in die wir uns bewegen könnten, nachzudenken und anzuerkennen, daß die Zukunft diejenigen belohnen wird, die sich schon jetzt mit den nötigen Institutionen und Verfahrensweisen beschäftigen. Wie also werden sich die Lebens- und Denkformen der dritten Phase der Moderne von denen der zweiten unterscheiden?

In der Wissenschaft wird man von der Vorstellung abgehen, die Physik sei die Königin der Wissenschaften, die das maßgebende Vorbild der rationalen Methode für alle Wissenschaften und die Philosophie abgebe. Statt dessen werden alle Wissenschaftsgebiete die ihnen angemessenen Methoden entwickeln, die auf ihre besonderen Probleme abgestimmt sind. Manche Autoren werden populärwissenschaftlich weiter davon sprechen, daß die Hochenergiephysik und die Kosmologie auf der Suche nach ›dem Schlüssel des Universums‹ seien; doch in der Praxis wird sich die Wissenschaft immer weiter von abstrakten, allgemeingültigen Gesetzen zu speziellen Entzifferungen der komplexen Strukturen und

Einzelprozesse hinbewegen, die in den konkreten Aspekten der Natur enthalten sind. Das Modell der ›theoretischen Erfassung‹ als der formalen, Fähigkeit der Beherrschung eines deduktiven System, das eine unveränderliche und allorts geltende ›Ordnung‹ der Natur beschreibt, macht der inhaltlichen Fähigkeit zur Aufdeckung der lokalen und zeitbedingten Beziehungen Platz, die in einem bestimmten Aspekt der Natur hier und jetzt enthalten sind im Gegensatz zu einem anderen, anderswo und vor einer Million Jahren. Ökologie und Molekularbiologie, die dazwischen stehen, beginnen in dieser Hinsicht die vielfältige Sprache von Galileis Buch der Natur zu entziffern. Zwischen allen Teildisziplinen der Naturwissenschaft werden also die Beziehungen egalitärer werden, wenn sich neue multidisziplinäre Forschungsgebiete auftun mit komplizierten Namen wie ›Entwicklungs-Neuropsychologie‹.

In den Künsten ist eine ähnliche egalitäre Abwendung schon im Gange. Eine bleibende Wirkung der Kritik an der Moderne war die Untergrabung der Rolle der ›Respektabilität‹ als Auszeichnungsmerkmal bestimmter Stile, Genres oder sogar Medien auf Kosten anderer - etwa der klassischen (oder ›ernsten‹) Musik auf Kosten der Unterhaltungsmusik. Dieser Wandel begann unter der Oberfläche bereits, als Mozart für seine frechen komischen Opern wie *Die Hochzeit des Figaro* und *Don Giovanni* ein Mittelschichtpublikum fand als Gegengewicht zum etablierten Hofgeschmack der *opera seria* wie *Idomeneo* oder *La clemenza di Tito*; und er trat zwischen den beiden Weltkriegen wieder hervor, als Bertolt Brecht und Kurt Weill die volkstümliche Musik zur politischen Kritik einsetzten; doch ausdrücklich und endgültig wurde er erst in den letzten fünfundzwanzig Jahren. Neben dem Angriff auf den Überlegenheitsanspruch der ›hochstehenden‹ Medien und Genres gibt es heute und für die Zukunft viele ausgesprochene Neuerungen in den Künsten, die die herkömmlichen Trennungen zwischen eigenständigen Medien durchbrechen und oft wirksamere Möglichkeiten zum Ausdruck von Ideen finden, als sie die etablierten Genres bieten. Die entscheidende Singularität ›den Sonate, ›der‹ Landschaft oder ›der‹ Wohnzimmerkomödie verliert so zugunsten des neuen Pluralismus der Multimedien-Experimente an Boden.

Auf dem Gebiet der Technik ist unsere Fähigkeit der Beherrschung materieller Vorgänge und Ingenieurmethoden über das Stadium hinausgewachsen, in dem ihr Nutzen ohne weiteres einleuchtend und selbstrechtfertigend war. Hiroshima hat das eigentlich schon zur Genüge bewiesen; doch es wurde in letzter Zeit durch die Explosion in Tschernobyl, die Ölpest im Prinz-William-Sund, das Loch in den polaren Ozonschichten, und die leichtfertige Brandrodung der tropischen Regenwälder unterstrichen. John Donne, der ja predigte, ehe die Moderne in Gang gekommen war, erinnerte seine Gemeinde daran, daß ›kein Mensch eine Insel sei, die vom Schicksal der Mitmenschen unberührt bliebe; und dasselbe gilt für die technischen und Ingenieurprojekte. Man kann sie nicht isoliert vom übrigen menschlichen Leben oder von den Interessen anderer Arten beurteilen, deren Existenz durch ihre Ausführung beeinflußt, ja bedroht wird. Anfänglich versuchten die sowjetischen Behörden die Nachrichten über die Katastrophe von Tschernobyl zu unterdrücken, doch es wurde ihnen bald klar, daß sie von einer Zusammenarbeit mit den Menschen anderer Länder nur gewinnen konnten. Bei allen ökologischen Problemen unserer Zeit machen ja die Naturvorgänge nicht an menschlichen Grenzen halt, sondern können nur durch die freie Zusammenarbeit der Völker und Regierungen vieler (womöglich aller) Regionen und Staaten gemeistert werden. Die Grenzen, die der

Technik in der neuen, dritten Phase der Moderne gezogen sein werden, leiten also unmittelbar zu den sozialen, politischen und institutionellen Veränderungen über, die das dritte Jahrtausend fordert.

Wir können jetzt also endlich auf die in der Vorrede aufgeworfenen Fragen zurückkommen. Die Länder, die in der zweiten Phase der Moderne die größte Rolle spielten, sind, wie wir jetzt erkennen, am wenigsten auf den Übergang in die dritte vorbereitet und ausgestattet. Die Supermächte, die die letzte Konfrontation der Hochmoderne anführen – nicht zwischen ›Ketzer‹ und ›Papisten‹, sondern zwischen der ›freien und der ›sozialistischen‹ Weltentwickelten dabei eine institutionelle Verkalkung; andere sehr erfolgreiche Nationalstaaten wurden ganz besonders durch das kurzsichtige Denken der achtziger Jahre und das daraus erwachsene Gefühl betroffen, daß die Zukunft äußerst düster und nebelhaft sei.

Nach der Turbulenz der sechziger und siebziger Jahre waren die achtziger eine Zeit der Nostalgie und nicht der Phantasie. Seit den sechziger Jahren entwickelten sich in vielen Ländern zu rasch zu starke soziale Spannungen, vor allem die ungelösten Konflikte im Gefolge des Vietnamkrieges und die raschen wirtschaftlichen Veränderungen durch die Automatisierung der Industrie, den wachsenden Dienstleistungssektor und die internationale Konkurrenz. Der moderne Traum von einer Ordnung souveräner Nationen wurde wieder attraktiv, und die Nostalgie führte zu einem Wiederaufleben des Nationalstolzes und zur Vermeidung möglichst aller Schritte zur Auflösung des Systems der Nationalstaaten. In England regte der Falklandkrieg einen alten Stolz auf nationalen Ruhm wieder an; in Japan verzögerte das lange sich hinziehende Alter Kaiser Hirohitos einen Umbau der Institutionen; in der Sowjetunion verzögerten Fehler auf dem Gebiet der Landwirtschaft, der afghanische Treibsand und das Wiederaufleben spalterischer Nationalismen die Einführung einer gemäßigten Politik; in den Vereinigten Staaten deckten Jahre der Aufrüstung und Selbstbeweihräucherung die Wunden des Vietnamkrieges nur oberflächlich zu, und die Steuerreform vernichtete alle Hoffnungen auf eine ernsthafte Sozialreform. In allen vier Ländern blickten die meisten Menschen lieber auf vergangene Leistungen zurück als nach vorn auf die Ungewißheiten der Zukunft; kein Wunder also, daß in diesen Ländern die Zukunft besonders düster und verhangen aussah und der ›Erwartungshorizont‹ sich vernebelte.

In anderen Ländern riefen die sechziger und siebziger Jahre keine so starke Reaktion hervor, die nationale Frage war weniger wichtig, und man konnte etwas leichter über strukturelle Wandlungen nachdenken. Wenn wir die Möglichkeiten, die sich in der dritten Phase der Moderne auftun, richtig verstehen wollen, dann sollten wir weniger auf die Supermächte und andere von Natur aus konservative Gesellschaften blicken als auf jene Regionen, wo die institutionellen Strukturen weniger fest sind. In Europa, wo Theorie und Praxis des Nationalstaats zuerst auftraten, setzt man sich jetzt mit seinen Schwächen auseinander. Die Geschichte der europäischen Gemeinschaft zeigt uns, wie sich Staaten, die sich innen- und außenpolitisch den alten Mustern der Stabilität verschrieben hatten, als unerwartet anpassungsfähig und bereit erwiesen, die zu einer Zweckunion nötigen Institutionen zu schaffen. In zwei Kriegskonvulsionen – 1914-1918 und 1939-1945 – hatten die Europäer bewiesen, daß die Nation eine ebenso beschränkte Basis für einen Loyalitätsanspruch des Staates ist, wie es die Religion 300 Jahre vorher zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges gewesen war; und so begann ein institutioneller Wandel, der ein Sammelsurium mißtrauischer Nachbarn

mit konkurrierenden Wirtschaften und feindseligen Erinnerungen zu einer Wirtschaftsunion brachte und in absehbarer Zukunft zu einer politischen Union als Gegenstand gemeinsamer Loyalitäten führen wird. Wahrscheinlich wird in hundert Jahren der US-Bundesstaat Rhode Island die gleichen Grenzen wie heute und seine zwei Senatoren haben; aber zu dieser Zeit wird die Souveränität von Luxemburg wahrscheinlich ebenso der Erinnerung angehören wie ein unabhängiges Anjou oder ein souveränes Burgund.

Von jetzt an kann das Hauptziel der Politiker und Verwaltungsleute nicht mehr die Vermehrung des Einflusses, der Macht und des Ruhmes jener zentralisierten nationalen Institutionen sein, die in der Blütezeit des Nationalstaats, als die Souveränität ihren Lohn in sich selbst trug, Gestalt annahmen und unbeschränkt tätig waren. Vielmehr müssen wir die Macht streuen und differenzierter und genauer anpassen, einmal an die Bedürfnisse lokaler Regionen und Gemeinschaften, zum anderen an weitgespannte, übernationale Funktionen. Und diese Aussage ist weder abstrakt noch hypothetisch. Bezüglich der *subnationalen* Ebene möchten viele Amerikaner gern glauben, die sechziger Jahre hätten in den Institutionen ihres Landes keine Spuren hinterlassen; aber das wäre eine Übertreibung. Die Ereignisse dieser Jahre klingen auf Dutzende von Arten in den Köpfen und Herzen derer nach, die damals aktiv waren: »Es war ein Segen, in jener Morgendämmerung...«; es entstanden damals aber auch viele »nichtnationale« Institutionen, von lokalen Verbrauchergruppen bis hin zu übernationalen Netzen zur Überwachung der nationalen Regierungen, die einen Stachel im Fleisch der etablierten Mächte bilden, der Dienstleistungsfirmen, der städtischen oder bundesstaatlichen Organe oder der Institutionen des Nationalstaats. Die Lebenskraft »nichtnationaler Organisationen« ist überhaupt ein guter Gradmesser für die Gesundheit der Demokratie in einem Land. Nach einem Militärputsch sind diese Gruppen (aus der Sicht der Putschisten) unkontrolliert und bekommen als erste die Kandare zu spüren. Bis vor kurzem sahen auch die Staatsorgane in den sozialistischen Ländern Osteuropas diese Gruppen als beunruhigend und verdächtig an; noch heute gesteht die Sowjetregierung nur äußerst widerwillig »Liliput«-Institutionen das Recht zu, über den Sowjetstaat moralisch zu urteilen.

Wertvolle Beispiele finden sich ebenso auf *multinationaler* Ebene. Solange das Leviathan-Modell das westeuropäische politische Denken beherrschte, ließ es die zentral gesteuerte Organisation von Maos China als das Modell der Nationenbildung erscheinen; demgegenüber wirkte die indische Politik desorganisiert. Heute, zwanzig Jahre später, kann man fragen, ob es in einem Land mit so großer Fläche und so verschiedenartiger Bevölkerung nicht die anpassungsfähigere Lösung ist, keinen zentral organisierten Organismus zu bilden und dadurch auf begrenzte Probleme mit lokalen Veränderungen reagieren zu können. Das unabhängige Indien übernahm von den englischen Herren die Methoden der indirekten Herrschaft, die es einer winzigen Beamtenschaft erlaubte, einen Subkontinent zu regieren; und diese Verfassungsinstrumente balancieren noch heute die Macht der Zentrale und die der Bundesstaaten aus. Nachdenkliche Inder geben daher zu, daß Indien keine Nation im europäischen Sinne sei, sondern ein Bund von Nationen, die durch ihre Mitgliedschaft mehr gewinnen als verlieren. Vielleicht bezahlt Indien auch einen Preis für seine geringere Zentralisierung; doch darüber ist man sich jedenfalls im klaren. Wenn es um den wertenden Vergleich von Regierungsformen geht, dann lohnt das riesige, heterogene indische

Gemeinwesen als ebenso interessanter Untersuchungsgegenstand wie der zentralisierte Leviathan in seinem Norden.

Alles in allem werden Leben und Denken in der dritten Phase der Moderne ebenso sehr von *nichtnationalen* Aktivitäten und Institutionen geprägt sein – seien es subnationale oder transnationale, internationale oder multinationale – wie von unserem Erbe des zentralisierten Nationalstaats. Diesen Wandel sollte man nicht zum Beispiel in Form einer pauschalen Verurteilung multinationaler Firmen oder des Internationalen Währungsfonds beklagen, sondern lieber fragen, wie sich das Ideal der repräsentativen Regierung auf diese Institutionen ausdehnen läßt, damit ihre Tätigkeit unter die Kontrolle der Menschen gebracht wird, deren Leben sie am stärksten beeinflussen. In diesem Zusammenhang ist eine letzte Institution, die man neu überdenken muß, die der Vereinten Nationen selbst. In gewissen Beziehungen ist ihre Bezeichnung unrichtig; aufgrund ihrer Struktur und ihres *modus operandi* handelt es sich eher um eine Arbeitsgemeinschaft oder Genossenschaft von Staaten. Heute sind die gefährdeten Gemeinschaften diejenigen, die nicht über anerkannte Ausdrucksmöglichkeiten im Rahmen eines Einzelstaats verfügen. So haben etwa in den entwickelten Industriewirtschaften die ›strukturellen Arbeitslosen‹ keine Gewerkschaften als Interessenvertretung, und in den Vereinten Nationen werden die nicht repräsentierten ›nichtstaatlichen‹ Gemeinschaften als erste an die Wand gedrückt. So leben etwa die Kurden seit Jahrhunderten in einem Gebiet, das willkürlich zwischen vier Staaten aufgeteilt ist, von denen keiner ihre Ansprüche auf Autonomie oder Schutz als Kurden anerkennt. Das soll uns daran erinnern, daß es keine Organisation der Nationen im Unterschied zu den Nationalstaaten gibt – und daß wir mindestens eine besser mit Mitteln ausgestattete Vereinigung der *nichtstaatlichen* Nationen brauchen.

Schließlich ist auf übernationaler Ebene Liliput nicht zu vergessen. Die lokalen Gemeinschaften und nicht repräsentierten Gruppen brauchen Sprachrohre und Schutz; und gewaltlose Methoden, Aufmerksamkeit für die eigenen Bedürfnisse zu erregen, sind überzeugender als nächtliche Morde. Wenn Demonstranten gegen Atomwaffen mit Kerzen in der Hand durch die Straßen Leipzigs marschieren, wenn Gewissensgefangene die öffentliche Verachtung auf die Folterer General Pinochets lenken, wenn Frauenorganisationen für die Frauen in fundamentalistischen Staaten sprechen, nehmen sie die alptraumhafte Seite des modernen Erbes aufs Korn und stellen die moralische Autorität der absoluten, zentralisierten Nationalstaaten in Frage. Dabei könnte es so scheinen, als bewirkten die Kerzen, Stimmen und anderen Mittel der Machtlosen wenig. Selbst das theoretische Modell der Ökologie mit seinem dezentralisierten Blick für jede einzelne Nische liefert uns wenig Grundlagen für den Aufbau gerechterer Institutionen. Doch auf lange Sicht, das haben wir gesehen, stoßen Macht und Gewalt an ihre Grenzen. In der dritten Phase der Moderne wird die Spielregel *Einfluß* heißen und nicht *Macht*; und in diesem Spiel haben die Liliputaner einige Vorteile.

Der Eindruck, von dem unsere Untersuchung ausging, nämlich daß die westlichen Länder in den achtziger Jahren in ihrer Vergangenheit befangen waren und der Zukunft den Rücken kehrten, ist also nicht ganz unbegründet. Peter Drucker sagte es vor dreißig Jahren bei der Arbeit an den Aufsätzen seines Buches *Landmarks for Tomorrow*: die Zeit der absoluten souveränen Staaten ist vorüber. Die einzigen ernstzunehmenden Fragen lauten, wie man darauf am besten reagieren kann, ob wir bereit sind, die sich daraus ergebenden neuen Möglichkeiten

zu nutzen, oder ob wir so weitermachen sollen, als wäre nichts geschehen. Wie Firmen und Institutionen, die die Vorteile der inneren Vielfalt erfaßt haben und an Arbeitsgruppen innerhalb der Organisation praktische Verantwortung übertragen, so sind auch die Länder, die mit der größten Zuversicht und dem größten Eifer dem dritten Jahrtausend entgegensetzen können, diejenigen, die die Möglichkeit begrüßen, ihre ›nationale‹ Macht und Verantwortung auf innere Gruppen zu verteilen und in multi- und transnationale Netze einzutreten, die die menschlichen Bedürfnisse besser und anpassungsfähiger befriedigen können, als ein gespaltenes Sammelsurium souveräner Nationalstaaten es heute noch kann.

Von Hobbes bis Marx und weiter wurde die Theorie der Politik im wesentlichen national und international geschrieben. Unsere Gedanken über die Gesellschaftsordnung wie auch die Natur sind immer noch von dem newtonistischen Bild der massiven Macht beherrscht, die von einem souveränen Zentrum als Zentralkraft ausgeübt wird, und wir haben das Gespür dafür verloren, in wie vielen Hinsichten soziale und politische Errungenschaften mehr auf *Einfluß* als auf *Macht* beruhen. Zur Zeit steht eine Analyse der verschiedenen politischen Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen transnationalen, subnationalen und multinationalen Organisationen und der Funktionen, -die sie wirksam erfüllen können, noch aus, weil es eine ›Ökologie der Institutionen‹ bisher höchstens in Ansätzen gibt.